1922 3259

XXII. Jahrgang 1905.

Schweizerische Theologische Zeitschrift

begründet
von
D. **Friedrich Meili** †
weitergeführt
von
Aug. Waldburger
Pfarrer in Ragaz.

Jahresabonnement:
Fr. 6. — für die *Schweiz.* M. 6. — für's *Ausland.*

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich II
Verlag von Aug. Frick
1905.

88451

v. 22
1905

Dublet

STADTBIBLIOTHEK
Dublet

Inhalts-Verzeichnis.

Seite.

N. Hauri, Kutters und Fabers Kritik der Kirche 1 73
D. **E. Müller**, Die Aufgabe der religiösen Volkskunde 28
Gottfried Schindler, Ueber den Bau protestantischer Kirchen II—IV 25 102 240
A. Bruckner, Lavater als Kritiker 92
Th. Johner, Anmerkungen zum Vortrage des Herrn Prof. Dr. Bolliger: „Die Bedeutung der Erkenntnis für die Religion“ 105
Prof. D. **F. Barth**, Die Tendenz des Buches Henoch 137
L. Ragaz, Noch einmal die zwei Bücher 157
A. Farner, Frage 173
M. Bösch, Soziale Evolution 209
Arn. Zimmermann, Ist in unserer Kirche ein Katechismus erwünscht und möglich? 242
Literatur: **J. Wirz**, Neue Psalmenliteratur 49
Karl Marti, Eduard Reuss' Briefwechsel mit K. H. Graf . . 114
L. Köhler, Neue Wege der neutestamentlichen Forschung . . 116
R. Steck, Schmidlin, Solothurns Glaubenskampf und Reformation im 16. Jahrhundert 174
Paul Waldburger, dasselbe 184
A. Waldburger, Zur Reformationsgeschichte I, II . . . 188 258
— — Kutter, Gerechtigkeit 255
Prof. Dr. **P. W. Schmidt**, Miscellen 60
Bücherschau 65 128 193 264
Preisausschreibungen 72
Zeitschriftenschau . . . . . je 3. u. 4. Seite Umschl.

Kutters und Fabers Kritik der Kirche. [1])

Von *N. Hauri,* Pfarrer in St. Gallen.

I. Einleitung. Allgemeines.

Als ich im vergangenen Frühjahr aufgefordert wurde, in Ihrem Kreise über die beiden Bücher: *Hermann Kutter, „Sie müssen*, ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft", und *Johannes Faber, „Das Christentum der Zukunft,* ein Ausblick in das 20. Jahrhundert", zu referieren, da gedachte ich Ihnen einfach den Inhalt der beiden Schriften kurz darzulegen und eine möglichst gedrungene Beurteilung daran anzuschliessen. Die Verschiebung unserer Zusammenkunft schien mir eine neue Aufgabe zu stellen. Sie haben sich unterdessen, wie ich voraussetzen darf, mit dem Inhalt der beiden Schriften vertraut gemacht; Sie haben eine Menge Rezensionen über dieselben gelesen und sich wohl selbst ein Urteil über den Gegenstand gebildet. Da kann ich es nicht über mich bringen, Ihnen einfach den Inhalt der beiden Schriften nochmals in Erinnerung zu rufen und die Kritik des Einzelnen zu versuchen. Ich glaube mich auf eine prinzipiellere Art mit den Büchern auseinander setzen zu müssen. Dies ist um so eher möglich, als der Inhalt eigentlich nur die mannigfachste Variation weniger Behauptungen ist. Diese sind freilich derart, dass sie, wenn sie zum Durchbruch kämen, einer mindestens so bedeutsamen Neugestaltung rufen müssten, wie sie die Reformation des 16. Jahrhunderts brachte. Die Frage ist nur die, ob die beiden Verfasser wirklich Vorläufer und Pfadfinder neuer Lebensgestaltungen seien, ob ihre Kritik des Bestehenden den Kern unsrer gegenwärtigen Nöte treffe. Laut und ernst genug klingen die Vorwürfe, die die beiden Bücher der Kirche machen. Kutters Buch gipfelt in der Anklage: Die Kirche hat den lebendigen Gott nicht, die von ihr gelästerte Sozialdemokratie dagegen hat ihn. Fabers Schrift verficht die Thesen: Die Kirche ist das grosse Hemmnis des Evangeliums. Die Kirche hat keine Zukunft und die Zukunft keine Kirche.

[1]) Nachstehende Abhandlung wurde als Referat für die st. gallische Pastoralgesellschaft im September 1904 ausgearbeitet. Sie war nicht für den Druck berechnet. Nur die mehrfache und wiederholte Bitte meiner Kollegen veranlasste mich, sie dem Druck zu übergeben. Sie macht auf keine Vollständigkeit Anspruch, hofft aber für die grundsätzliche Auseinandersetzung mit den tiefgreifenden Anklagen, welche die beiden Verfasser gegen die Kirche erheben, da und dort einen Dienst leisten zu können. Ihre Schärfe ist durch die Masslosigkeit jener Anklagen nicht bloss entschuldigt, sondern gefordert. Ob mein Urteil gerecht sei, darüber mögen Unparteiische richten.

Die beiden Autoren sind aus dem positiven Lager hervorgegangen. Kutter ist, was man einen gläubigen Menschen nennt. Man hat bei ihm nicht ohne Berechtigung Anklänge an die mittelalterliche Mystik gefunden, mit der er sich auch wissenschaftlich beschäftigt hat. Seine Dissertation — er ist Licentiat — handelt von Wilhelm von St. Thierry, einem Repräsentanten der mittelalterlichen Frömmigkeit. Faber dagegen darf kaum mehr Anspruch auf Zugehörigkeit zur positiven Partei erheben. Er leidet an intensiver rationalistischer Verflachung. Beide aber sind Kinder unsrer Zeit, Impressionisten erster Güte. Sie denken äusserst radikal, d. h. geschichtslos. Die Geschichte der Kirche und damit des Christentums hat für sie nur die Bedeutung einer langen Kette von Irrungen. Bedeutet doch die Kirche an und für sich einen einzigen grossen Irrtum, von dem Faber meint, dass er nun gottlob bald überwunden sein werde. Die Kirche gehört schon den Toten an. Man darf sie sich ruhig ausleben lassen; zu bedeuten hat sie nichts mehr. Seltsam ist, dass er sie harmlos begraben hilft, was dem Scherzworte gerufen hat: Das müsse man der Kirche wenigstens lassen, dass sie ihre eigenen Totengräber bezahle. Während sich Fabers Buch, freilich auf Kosten der Tiefe, durch angenehme Einfachheit und Klarheit des Gedankens auszeichnet, ist Kutters Schrift sehr geistreich geschrieben, bewegt sich aber von Anfang bis zu Ende auf dem schwindelnden Grat der Paradoxie. Dazu wimmelt es von geheimnisvollen Sentenzen, die sich mehr durch ihre Gewagtheit als durch Klarheit und Wahrheit auszeichnen. Es werden kühne Behauptungen aufgestellt, deren Beweis dem Verfasser oft genug schwer fallen würde.

Wenn der nicht geringen Sensation, welcher beide Bücher bei Geistlichen und Laien gerufen haben, sehr schnell eine merkwürdige Stille gefolgt ist — ich musste mich fragen, ob eine Besprechung derselben in unserm Kreise wirklich noch aktuell sei, — so scheint mir sowohl die Aufregung als die rasche Ernüchterung sehr begreiflich. Die Behauptungen der beiden Bücher liegen in der Luft. Sie sprechen mit rückhaltloser Consequenz aus, was viele als Stimmung mit sich herumtragen. Darin besteht ihre Stärke. Besonders von Fabers Buch konnte man es vielfach hören, im Grunde habe es durchaus recht. Sie vertreten der Kirche gegenüber ungefähr dieselbe Rolle, die seiner Zeit der modernen Gesellschaft gegenüber Nordaus Buch von den conventionellen Lügen der Gegenwart vertrat. Sie bestechen durch ihre scheinbar unbestechliche Wahrhaftigkeit, durch ihre unerbittliche Konsequenz. Aber wie enttäuscht ist man schliesslich,

wenn man frägt: Und nun? Die beiden Autoren könnten die Unfertigkeit ihrer Elaborate nicht drastischer beleuchten als durch ihr praktisches Verhalten. Sie vernichten mit göttlicher Vollmacht die christliche Kirche und bleiben dabei ruhig im Dienste derselben, nicht etwa, um nun mit kühnen Taten an das Werk der Reformation zu gehen, sondern um mit einer staunenswerten Unbefangenheit ruhig und gelassen in den alten Geleisen weiter zu amtiren. Es fällt Kutter nicht von ferne ein, sich den von ihm bis in den Himmel erhobenen Sozialdemokraten zu nähern und die bis in die Hölle hinabgestossene Kirche zu meiden. Und Faber verrichtet seine Amtsgeschäfte fröhlich weiter, tauft, reicht das Abendmahl und konfirmiert weiter, nachdem er alle diese Handlungen prinzipiell als Humbug und Lüge dargestellt hat. Es fehlt in beiden Büchern am positiven Ergebnis. Sie lassen den Leser, nachdem sie ihm gezeigt haben, dass er an einer Trümmerstätte, in einer Wüste ohne Wasser stehe, hilflos stehen. Sie sagen ihm zwar, dass alles anders werden müsse und auch wirklich einmal werde. Aber weder was dies andre sei, noch wie es komme, noch was wir im Blick auf dasselbe zu tun haben, wird uns offenbart. Es ist begreiflich, dass unter diesen Umständen selbst die, welche den beiden Schriften zustimmten, eben rasch wieder verstummen. Es fehlt Kutter nicht an einer kleinen Gemeinde, die sich um sein mündliches Wort und um sein Buch geschart hat. Aber von radikalen Taten, die den beiden Propheten, welche sich so radikal geben und nicht genug tun können, um das gesprochene Wort herunterzusetzen und die Tat in den Vordergrund zu stellen, folgen sollten, ist auch nicht eine Spur zu sehen. Da muss man sich schon einen *Dowie* loben, der seinen Humbug in eine gewaltige Tat umzusetzen die Energie und das Geschick hatte.

Die Beiden haben der Welt kein neues Evangelium zu verkünden, auch nicht das alte wieder auf den Leuchter zu stellen. Sie verheissen allerdings Grosses. Aber sie wissen nicht zu sagen, worin es bestehen werde. Kutter tut sich sogar etwas darauf zu gute, dass er über die Zukunft nichts zu sagen wisse. Und was Faber sagt von den kommenden Verhältnissen nach Untergang der Kirche, ist mehr als kläglich. Es ist naiv, als Titel über ein Buch zu schreiben „das Christentum der Zukunft," wenn man schliesslich darüber nichts sagen zu können eingestehen muss. Denn die paar Linien, die sie etwa zeichnen, sagen nichts anders, als dass Jesus und seine Gesinnung nach der Wegräumung der Kirche sicher siegen werden, und dass in diesem neuen Stadium die Mittel, welche heute zur Geltendmachung des Evange-

liums angewendet werden, überflüssig sein werden. Dass dieser Zustand eintreten werde im Diesseits, dass die Hoffnung auf eine jenseitige Erfüllung unsrer Gottesreichshoffnungen etwas abenteuerliches habe, das ist doch nichts neues, das hat ja die Reform schon längst lebhaft verfochten. Wir halten das für eine verhängnisvolle Verkürzung der christlichen Hoffnung; aber wir glauben, dass ihre bescheidene Ansicht von einer allmählichen Annäherung an das unerreichbare Ideal immer noch klüger ist, als die Träume von einer himmlischen Vollendung inmitten der irdischen Bedingungen, an die zu glauben uns die beiden Herren zumuten wollen. Das neue könnten wir höchstens darin finden, dass sie mit der Glut eschatologischer Hoffnung die Diesseitigkeitsbeschränkung der liberalen Theologie verbinden. Wir würden das Chiliasmus nennen, wenn es nicht nach Kutter ausdrücklich ein Zeichen theologischer Verderbnis wäre, mit solchen Rubrizierungen zu fechten. Ob diese Mischung geniessbarer ist, als die eine oder andere der konträren Ansichten, das zu beurteilen ist Geschmackssache. Ich für meinen Teil halte mich daran, die Vollendungshoffnung in ihrer ganzen Fülle unbedingt festzuhalten, aber auch keine andere als reine Glaubensgedanken darüber zu hegen, d. h. die Glaubenserfahrungen in ihrer Vollendung allein zum Inhalt meiner ewigen Hoffnungen zu machen.

Dieser Umstand, dass die beiden Bücher, wie verschieden sie dem Inhalte nach sind, in merkwürdiger Übereinstimmung gerade da versagen, wo der Leser nach der Kritik endlich positive Resultate zu Gesicht zu bekommen hofft, bietet bestimmte Garantie für die Erfolglosigkeit derselben. Sie verunmöglichen es auch nahezu selbst demjenigen, der sich durch keine formellen Hemmnisse von der ernsten Selbstprüfung, welche sie ihm vermitteln können, abhalten lassen möchte, seinem Vorsatz treu zu bleiben. Ich darf sagen, dass ich mit der grössten Bereitschaft, mir alle Wahrheitsmomente der beiden Bücher schonungslos anzueignen, nicht nur einmal, sondern wiederholt an die beiden Bücher herangetreten bin. Aber je tiefer ich mich in dieselben hineindachte, um so grösser wurde jeweilen mein Zorn, dass man seine Ware in so unfertigem Zustand auf den Büchermarkt zu werfen wage. Wer der Kirche nicht mehr Positives zu sagen hat, als diese Beiden, wer nicht geschickter ist, den Gewissen bestimmter den Weg zu weisen, nachdem er sie zur Busse und Umkehr geweckt und willig gemacht hat, der schweigt besser. Wir haben gerade in unserer Zeit keine Erschütterung, keine Negation nötig, sondern bestimmte Wegweisung und positive Darbietung realer Kräfte. Man wäre so dankbar, wenn man schliesslich auch nur

einige Richtlinien erhielte, wohin die beiden Bücher zielen. Selbst wenn man damit nicht einverstanden sein könnte, würden sie einem doch Anhaltspunkte bieten, wo der Widerspruch und damit eine nützliche Diskussion einsetzen könnte.

Trotz allen diesen Hindernissen, möchte ich doch am Schluss meiner Ausführungen versuchen, das zu sammeln, was uns die beiden Schriften an wirklicher Förderung bieten können. Denn trotz allen ihren Schwächen und Irrungen, trotz allen den masslosen Übertreibungen und Karrikierungen wird man die Empfindung nicht los, dass die Kritik unserer kirchlichen Zustände, welche die beiden Bücher bieten, keine ganz unberechtigte sei.

Der Gang meiner Ausführungen wird folgender sein:

Ich suche zuerst aus *Kutters* Buch seine prinzipielle Stellung so gut als möglich herauszuschälen und zu präzisieren. Dafür bieten der erste, zweite und vierte Abschnitt der Schrift am meisten Anhalt. Seine Positionen treten da am schärfsten hervor. Sodann setze ich mich mit seiner Behauptung auseinander, dass die falsche Stellung der Kirche zu den heutigen Besitzverhältnissen der Bann sei, der auf der Kirche laste. Diese Untersuchung führt uns auf die allgemeinere Frage, ob Kutters Auffassung nicht auf einer Verkennung der historischen Notwendigkeiten beruhe. Und diese Wahrnehmung gibt uns hinwiederum Anlass, auch *Fabers* Buch in Betracht zu ziehen und zu zeigen, dass es sich auch bei dieser Schrift um nichts anderes als um eine hochgradige Verständnislosigkeit für geschichtliches Werden handelt. Denselben Mangel glauben wir auch in der Stellung wiederzufinden, den die beiden zu dem Problem der Sünde einnehmen. Indem wir auf dieses Problem eintreten, kommen wir auf Kutters Behauptung zu sprechen, dass die Kirche den lebendigen Gott nicht habe, dagegen die Sozialdemokratie sein auserwähltes Rüstzeug sei. Und schliesslich setzen wir uns mit der Weltseligkeit auseinander, der wir in beiden Schriften begegnen. Wir müssen uns versagen, auf weitere Punkte einzutreten, halten dies aber für keinen Mangel unseres Referates. Denn die Ausführungen Kutters über den Materialismus werden wir da zu berühren Gelegenheit haben, wo wir vom Wirken des lebendigen Gottes sprechen, und die sehr beachtenswerten Anklagen, die er in den Abschnitt über Recht und Moral gegen unsere geltenden Rechts- und Moralbegriffe erhebt, hoffen wir im letzten Abschnitt unseres Referates einigermassen berücksichtigen zu können, wo wir möchten klar zu machen suchen, was wir als positiven Gewinn der beiden Schriften ansehen dürfen. Die Ausführungen Kutters über den Vorwurf der Vaterlandslosigkeit, den man der Sozialdemokratie mache,

gehören in einen ganz andern Zusammenhang hinein und bleiben hier völlig unberücksichtigt.

II. Kutters prinzipielle Behauptungen.

Gott lebt, das ist die grosse Tatsache, auf der die Bibel basiert, auf der Jesus stand. Wir aber wissen vor lauter Religion mit dieser einfachen Tatsache gar nichts mehr anzufangen. Sie ist uns höchstens die Grundlage für ein kompliziertes System eigener Meinungen — Glauben genannt — aber wir haben keine Ahnung von dem unendlichen Leben, das daraus quillt. Jesus hatte Gott, wir haben ihn nicht. Die Sozialdemokratie hat ihn, während wir derselben Gottlosigkeit vorwerfen. Dass sie ihn leugnet, hat mit seiner Existenz nichts zu tun. Nur dem Glauben wird die Leugnung gefährlich, aber nicht der Existenz Gottes. Gott und Kirche und Religion sind eben nicht ein und dasselbe. Die Geschichte lehrt uns zwei Mächte innerhalb des Geschehens zu unterscheiden: auf der einen Seite die Glaubenssysteme, die die verschiedenen Zeiten zu unverrückbaren Wahrheitsnormen erhoben, und auf der andern Seite den unaufhaltsamen Strom lebendiger Entwicklung, der die zähesten legitimsten Systeme auflöst und einer höhern Wahrheit unterwirft. So wirkt Gott gegenwärtig in der Sozialdemokratie, während er in der Christenheit nicht wirkt. Das letztere zeigt am deutlichsten das Gebahren der christlich-sozialen Partei, mit der Kutter voll Ernst und Hohn ins Gericht geht. Kleingläubig hat Stöcker die Sozialdemokratie behandelt. Er hätte in ihrer Erscheinung die Hand des lebendigen Gottes sehen sollen. Nicht mit dem Evangelium, sondern mit einem System des Evangeliums ist er ihr entgegengetreten. Das Christentum folgert aus dem Dasein Gottes, das sie bekennt, fromme Lehren und Sitten, die der irdischen Welt diametral gegenüberstehen, das Evangelium folgert aus ihm die Zugehörigkeit der ganzen Welt zu Gott. Das Evangelium sagt: ihr habt den lebendigen Gott; den Christen aber ist das nicht genug. Sie erfinden dazu noch allerhand fromme Werke und Lehren, die wohl auf der Basis des Evangeliums vom lebendigen Gott stehen, aber sich nach eigenen Eingebungen fortbewegen. Was hat es der gewaltigen Lebensrealität gegenüber zu bedeuten, dass die Sozialdemokraten Gott leugnen? Lass sie reden und lästern, dein Gott und du werden leicht damit fertig. Warum nimmst du sie so ernst gibt es einen Ernst neben Gott? An der Realität dessen, den du kennst, ist alles, was Menschen sagen und setzen, ein eitler Traum. Von dieser Gewissheit aus solltest du auch seinen Leugnern die Hand entgegenstrecken. Dass wir das nicht tun, ist ein Zeichen,

dass wir den lebendigen Gott nicht haben. Und dass die Christlich-Sozialen ihnen den christlichen Standpunkt entgegenhalten, ist nur eine Blosstellung des Christentums. Das Evangelium zu einem Standpunkt machen, heisst es verderben. Es steht zu keiner Theorie in Gegensatz, denn es nimmt keine Theorie ernst. Es versteht den treibenden Geist in den Ereignissen herauszufinden und an den hält es sich, den bejaht oder verneint es. Aber es braucht keine Systeme. Es ist frei von aller Mühsal des Gedankens. Es hat den lebendigen Gott. Darum ist es begreiflich, dass die Sozialdemokraten die Christlich-Sozialen mit grimmigem Hass ansahen. War es doch, als ob sie unter dem Schilde des Glaubens die Reaktion verfechten. Indem sie kleine Möglichkeiten durchzusetzen suchten, traten sie dem grossen Postulat der Sozialdemokratie nur in den Weg. Die Kirche kämpft nicht für Gott, sondern nur für ihre eigene Sache. Indem sie die gefährliche neue Bewegung der Sozialdemokratie auf Gott zurückzuführen behauptet, führt sie sie nur auf ihre eigenen Gedanken zurück. Die Kirche hat gute Absichten, edle Entschlüsse — wie viele Geistliche mit reinsten Idealen zählt sie in ihrer Mitte! — Aber der Feind wird dadurch nicht besiegt, sondern nur durch die Tat des lebendigen Gottes, nur durch Feuer und Flammen Gottes und diese Flammen lodern in den Reihen der Sozialdemokraten. Sie haben eine grosse Sache, die sie begeistert. Was für eine Sache? Sie wissen es im Grunde selbst nicht, und gerade das ist ihr Vorzug vor allen andern Parteien. Sie wollen das Unübersehbare, das Unbegrenzte. Hinter einem solchen Wollen steht der lebendige Gott. Sie folgen einem grossen, unwiderstehlichen Müssen und hinter diesem steht der lebendige Gott. Diesem Müssen solltest du, Kirche Christi, dein Müssen entgegenhalten oder verbinden. Aber du hast kein Müssen, — keinen Gott.

Auf die wissenschaftlichen Theorien der Sozialdemokratie kommt es gar nicht an. Sie denken sich eine ganz neue gesellschaftliche Einrichtung, sie sehen dabei einseitig nur die wirtschaftlichen Faktoren an. Aber nicht diese, sondern die Überzeugung von einer Neugestaltung des Lebens überhaupt, das ist, — gerade in seiner Unbestimmtheit — das grosse göttlich getriebene Element ihres Schaffens. Sie tragen eine wunderbare Hoffnung im Herzen. Sie reden und singen von einer Verbrüderung aller Menschen, von einem goldenen Zeitalter der Freiheit und Gleichheit. Man lächelt über sie, sie tragen es. Man schilt sie, sie bleiben unbeirrt. Man verspottet sie, sie erwarten nichts anderes. Sie wissen, dass die gegenwärtige Welt keinen Raum

hat für sie, darum bereiten sie der zukünftigen eine Stätte. Sie haben erkannt, dass der Gott dieser Welt, der Mammon, fallen muss. Und wenn er fällt, dann gibt es neue Zustände. Ja, neue Zustände, nicht nur neue Herzen. Das ist ihr grosses Müssen, welches sie für alle Unbill entschädigt, die eine erschrockene und immer mehr sich verblendende Gesellschaft auf sie häuft.

Müssen sie nicht sagen, dass die Unterschiede zwischen den Menschen aufzuhören haben? Stammen diese nicht aus der Herrschaft des Mammons?

Müssen sie nicht fordern, dass die Menschheit eine grosse Einheit bilde, wenn es der Mammon ist, der sie in tausend Splitter zerspaltet? etc.

Ist es nicht so, dass sie lauter „Unmöglichkeiten" postulieren müssen, so lange die „Möglichkeiten" und „Ausführbarkeiten" alle den Bückling vor der Bildsäule des Mammons bedeuten? Der Mammon hat sich die Erde unterworfen, nicht nur die Herzen und Gedanken der Menschen, sondern auch ihre Verhältnisse. Darum schlägt aller Fortschritt nur aus zu einer Knechtung und Unterdrückung der Besitzlosen. Während wir tiefsinnige Systeme entwerfen, gutherzige Postulate aufstellen, sitzt der Mammon an seiner blutigen Arbeit. Er sagt nicht: Meine Herrschaft ist Theorie und Gedanke, nein, er sagt: die Materie ist mein. Wie kann man von einer Aufhebung seiner Herrschaft reden, ohne sie in einer radikalen Änderung der Verhältnisse schauen zu wollen? Der Besitz muss ihm entrissen werden. Die heutigen Besitzverhältnisse sind aus dem Mammon geboren. Nur die Mammonsdiener können mit ihnen zufrieden sein. Sie müssen aufhören, wenn überhaupt der Kampf gegen den Mammon ein ernster sein soll. Und gerade da schreckt die Kirche zurück. Sie will gerne mit Reden und Vorschlägen die Herzen erweichen, aber von einer Änderung des Besitzes, der Produktion, will sie nichts hören. Sie gehört eben selbst zu den Besitzenden. Mit allen Predigten ändert sie auch nicht ein Stäublein. Je prinzipieller die Worte klingen, desto ferner liegen die Taten. *Soll aber der Mammon fallen, so muss das heutige Privatkapital fallen.* Dass nun das Bekenntnis zu Gott zurückschreckt vor dem Mammon, darin liegt der Grund, dass die Sozialdemokratie dem Atheismus verfallen ist. Die Kirche ist vernünftig, kulturfriedlich geworden, darum brandmarkt sie eine Bewegung, deren radikale Postulate gerade göttliche Kraft verraten. Die Sozialdemokratie kann den Gott nicht anerkennen, in dessen Namen die Geschäfte des Mammons besorgt werden. So gilt heute das Wort Jes. 65, 1: Ich bin gefunden worden von denen, die mich nicht gesucht haben; und

zu den Heiden, die meinen Namen nicht anriefen, sage ich: Hier bin ich! Hier bin ich! — Die Ersten werden die Letzten und die Letzten werden die Ersten sein.

Diese Ausführungen, die hier meist im Wortlaut wiedergegeben sind, bilden den ersten Teil der Schrift, dem sich der zweite Teil mit folgendem Resultat angefügt:

Die Kirche, mag sie sich katholisch oder evangelisch nennen, ist vom Geist des Mammons beherrscht. Unter seinem Scepter verwandelt sich das Evangelium in blosse Lehren und Sätze. Die Wahrheiten des Evangeliums schrumpfen, da sie ursprünglich gegen den Mammon im Dienste der neuen Gotteswelt emporflammten, zu blossen erbaulichen Sätzen zusammen, mit denen eine matt gewordenen Kirche wohl ihre irdische Stellung legitimieren, nicht aber Geist und Leben in die Herzen bringen kann. Das Evangelium ist ihr nur zum Vorwande eines ganz anders gearteten und orientierten Strebens geworden. Eine harmlose Andachtsstimmung macht sich in ihr breit. So ist das Evangelium vom Reiche Gottes zum stärksten Bollwerk gegen dieses Reich, die Botschaft des lebendigen Gottes der unentbehrlichste Bundesgenosse seines Feindes, des Mammons geworden. Weil nun die Sozialdemokraten eine zu Gott sich bekennende Kirche dem Mammon dienen sieht, will sie von Gott nichts wissen. Ihr Atheismus ist das verborgene Bekenntnis zu dem lebendigen Gott.

Nun wollen die Christlich-Sozialen aus dem konservativen Christentum und aus der Sozialdemokratie das „Brauchbare“ nehmen und damit eine Erneuerung des Volkslebens erzielen. Das ist ein unvollziehbarer Kompromis. Der grosse Mangel des Naumannschen Christentums ist die völlige Unbekanntschaft mit dem apokalyptischen Element in der Erscheinung Jesu und das Bestreben, ihn einer Welt einzugliedern, zu der er im schärfsten Widerspruch steht. Die Konservativen verschieben die radikale Erneuerung der Welt auf das Ende der Welt, die Christlich-Sozialen hoffen auf eine allmähliche Erneuerung, und ersparen sich den Ausblick auf die Zukunft, die Sozialdemokraten dagegen vereinigen beides in sich: Glauben und Leben, Weissagung und praktische Tat. Sie haben Gott in der Tat. Sie beten nicht zu ihm, sondern leugnen ihn, aber Jesus bekennt sich zu denen, die den Willen Gottes tun, nicht zu denen, die Herr, Herr sagen. Sie kennen keine Unmöglichkeiten, wie die Christlich-Sozialen, stossen sich nicht an menschlichen Schranken und gesellschaftlichen Hemmnissen, kennen keine Unmöglichkeiten, sondern glauben, hoffen und dulden alles. Das ist ihr göttliches Gepräge.

III. Die Kritik.

A. Die Besitzfrage.

Eine Prüfung von Kutters Ansichten muss mit einer Beurteilung der Besitzfrage anheben. Er wirft ja der Kirche vor, dass sie den lebendigen Gott nicht habe, d. h. dass Gott in ihr nicht wirke, nicht wirken könne, weil sie eine falsche Stellung zum Besitz einnehme. Wir Kirchlichen haben nur Meinungen, Ansichten von Gott und seinem Heil. In der Sozialdemokratie dagegen wirke Gott, wenn auch durchaus nicht ungehemmt, so doch viel intensiver. Schuld an diesem Mangel der Kirche sei *der Kompromis mit dem Mammon.* Denn der Mammon sei der Feind Gottes. Dass die Kirche sich in die gegenwärtigen Besitzverhältnisse schicke, statt ihnen absolut den Krieg zu erklären und einfach mit ihnen zu brechen, das sei der Bann, der auf ihr liege und alle ihre Wirksamkeit zur Ohnmacht verdamme. Die Kirche ziehe sich darum auf das Innenleben zurück und finde sich mit den äussern widersprechenden Verhältnissen so gut und schlecht ab, als es eben gehe, ja sie sanktioniere durch dieses Verhalten die widergöttlichen Besitzverhältnisse geradezu als göttlichen Willen. Wollte sie mit dem Evangelium Ernst machen, so müsste sie mit den gegenwärtigen Besitzverhältnissen in den schroffsten Widerspruch treten, wie es heute allein die Sozialdemokratie prinzipiell und tatsächlich tue.

Es wird sich fragen, ob diese Beurteilung richtig sei.

Wir persönlich verstehen das Evangelium dahin, dass in Jesus wirklich eine neue Welt, die Welt des Vaters, wie Kutter sagt, ins Dasein getreten sei. Wer dieser Welt angehört und von ihren Kräften bewegt wird, der ist erlöst. Er wird nicht mehr von den natürlichen, d. h. selbstsüchtigen Trieben und Begierden, sondern von Gott selbst, von seiner Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe bewegt. Diese Erlösung geschieht dadurch, dass die Liebe Gottes dem Menschen offenbar, an ihm wirksam wird. Indem er aus dem bösen Gewissen heraus kommt durch den Glauben an die göttliche Liebe, die ihm seine Schuld vergiebt, d. h. durch das Erlebnis der Versöhnung mit Gott, wie wir dasselbe auch fassen und beschreiben mögen, kommt seine Seele, ja sein ganzes Leben in die Verfassung, da Gottes Kräfte an ihm wirksam werden. Die Versöhnung mit Gott im weitesten Sinne, das Bewusstsein der göttlichen Huld, ist der Nährboden der Erlösung, des neuen Lebens in Gott. Aus dieser Erlösung heraus, die das persönlichste Erlebnis ist, muss dann auch notwendig eine *Erneuerung der menschlichen Verhältnisse* folgen, eine neue Welt, in welcher Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe herrschen,

d. h. die Grundlagen unserer Seligkeit und die Triebfedern unseres Handelns sind. Diese Welt kommt durch einen *historischen Prozess,* durch die *Geschichte der Christenheit,* die Geschichte jedes Einzelnen mit inbegriffen, zu Stande. Alle Geschichte aber ist etwas Innerweltliches. Da nun aber die Erlösung über die Schranken des Weltlebens hinausweist, wie wir als Christen glauben, so schliesst unser Glaube eine überweltliche Vollendung des Gottesreiches in sich. Das gegenwärtige religiöse Erlebnis dieser Überweltlichkeit vollzieht sich im Gebet, in der gläubigen Geduld und in der Hoffnung des ewigen Lebens. Indem wir betend unseres Gottes Hilfe erwarten, ohne dieselbe mit den Weltfaktoren in Beziehung zu setzen, und in dem wir hoffend an eine absolute Vollendung des Heiles glauben, die allen Todesmächten der Welt überlegen ist, geht unser Glaube auf eine Gotteswelt, welche von Grund aus verschieden ist von der irdischen Welt, in der wir als *werdende* Gotteskinder stehen und deren Zustand dem Gottesleben in uns erst vollkommen entsprechen wird. Wir wandeln bis zum Abschluss der Geschichte im Glauben nicht im Schauen. Über die Möglichkeit und alle die Existenzbedingungen eines solchen überweltlichen Lebens macht sich der Christ keine Sorgen. Das ist eben das Wesen des Glaubens, dass er dieses sein Gottvertrauen und diese seine Hoffnung nicht an die Weltfaktoren knüpft. Darin unterscheidet sich der Glaube wesentlich vom Wissen. Die Beschneidung des Glaubensinhaltes auf die diesseitige Welt, wäre eine Verkürzung des Evangeliums, die seinen Lebensnerv nicht unverletzt lässt. Dass Kutter das in seiner Weise unbedingt festhält, indem er uns heisst, nicht mit irdischen Möglichkeiten zu rechnen, darin stimmen wir ihm freudig bei. Dagegen halten wir es für unrichtig, dass er unsere Ergebung in die geschichtliche Entwicklung mit ihrer Not und ihrem Kampf Unglauben schilt. Sobald er sich auf die innerweltlichen Bedingungen des Kommens des Reiches Gottes besinnt, muss er auch den geschichtlichen Verlauf mit in Kauf nehmen. Wenn er den geschichtslosen Eigensinn der Sozialdemokratie, ihren radikalen Bruch mit den geschichtlichen Tatsachen, das unbedingte Nein, das sie den heutigen Zuständen entgegenschleudert, für ihre Stärke hält, so hat er damit durchaus recht. Aber eben das ist es, was uns von ihr scheidet, dass wir diesen Eigensinn für Borniertheit halten. Wir behaupten, dass die Sozialdemokratie sich einfach dazu bequemen müsse, auf die langsame geschichtliche Entwicklung der neuen Zustände einzugehen, Und wenn nicht alles trügt, steht die Sozialdemokratie eben auf dem Punkte, diese Wandlung zu vollziehen. Sie braucht darum ihre Postulate

einer neuen unkapitalistischen Lebensordnung durchaus nicht fahren zu lassen. Es frägt sich aber, abgesehen von der Frage, wie wir zu dieser Neugestaltung zu gelangen vermöchten, ob diese kommunistische Gesellschaftsordnung überhaupt zu dem *wesentlichen* Bestand des Reiches Gottes auf Erden gehört, ob sie nicht im tiefsten Grunde eine Verkürzung des Individuums als Persönlichkeit bedeutet. Das ist eine Frage, die sich heute kaum schon entscheiden lässt; jedenfalls aber ist es völlig ungerecht, wenn Kutter den Widerspruch gegen die kommunistischen Tendenzen als Mammonsdienst brandmarkt. Wir persönlich sehen die Vollendung des Reiches Gottes viel zu sehr als eine auf die innere Zuständlichkeit der Persönlichkeit gegründete Sache an, als dass wir dieser Frage eine so zentrale Bedeutung beilegen könnten. Es ist schief, dass Kutter die soziale Frage so ganz in den Mittelpunkt rückt, wie es sein Buch tut. Darüber hilft auch der Umstand nicht weg, dass er fort und fort beteuert, die Sozialdemokratie habe nicht das letzte Wort, sondern sie sei nur relativ der Kirche voraus. Er lässt die andern Faktoren des Reiches Gottes dabei so vollständig ausser Acht, er setzt die Vollendung so sehr in äussere Zuständlichkeiten und Verhältnisse, er lässt so wenig durchblicken, worauf es sonst noch ankommen werde, dass eben aus diesem Mangel sich seine ganze Verachtung der kirchlichen Tätigkeit erklärt. Und damit ist sein Urteil über die Kirche gerichtet. Es ist wahrlich mehr als eine verzeihliche Einseitigkeit, wenn er *für die Erziehung des Menschen zur Persönlichkeit,* die doch auch unter den gegenwärtigen Verhältnissen möglich ist und die die Kirche nicht etwa bloss in der Verkündigung des Wortes Gottes oder gar nur im Jugendunterricht vollbringt, sondern der ihr ganzes Glaubensleben gilt mit Inbegriff alles dessen, was wir Heiligung nennen, kein Auge hat. Wir glauben *auch*, dass die soziale Neugestaltung ein besserer Boden sein wird für diese Arbeit, aber wir haben ebenso bestimmt die Überzeugung, dass diese Arbeit an der Charakterbildung des Einzelnen unabhängig von den sozialen Verhältnissen einen selbständigen Wert und Inhalt hat, den man nicht einfach vernichtigen darf, weil vielleicht die Vorbedingungen eines selbständigen Christenlebens in unserer heutigen Gesellschaftsordnung keine glänzenden sind. Wir zweifeln daran, ob die sozialistischen Zustände wirklich ein besserer Boden dafür wären. — Es ist ja sehr begreiflich, dass es einem so lebhaften Temperament, wie Kutter eines ist, zu langweilig ist, sich mit der Kleinarbeit des Pfarramtes herumzuplagen, und dass er darum die Flucht in seine prinzipiellen Auffassungen hinein ergreift. Aber ebenso gewiss

ist, dass ohne ernste Arbeit an den Einzelnen Kutter seinen Sozialstaat nicht erreichen wird.

Wir können hier eine Äusserung nicht unterdrücken, die sich uns nicht bloss über Kutters Buch und seiner Denk- und Schreibweise, sondern auch über allem dem aufdrängte, was von seinem Verhalten etwa verlautet. Derselbe scheint eine Persönlichkeit zu sein, die sich durch ungemein intensives Eindrucksvermögen auszeichnet und die empfangenen Eindrücke so überwältigend empfindet, dass darob die Fähigkeit der Geduld und die Würdigung der Kleinarbeit, die zum Ziele führt, in die Brüche geht. Eine fast krankhafte Ungeduld, eine fast unbegreifliche Überhastung ist die Folge dieser seelischen Verfassung. Kutter ist nicht im Stande zu begreifen, dass man mit ganzer Kraft das Ziel ins Auge fassen und daran festhalten und dann doch hingehen und geduldig Kleinarbeit verrichten kann. Eine ungesunde Drängerei verrät sich in jeder Zeile seines Buches. Er ist nicht im Stande, denen guten Willen und starken Glauben zuzutrauen, die still ihre Säemannarbeit tun und dann schlafen und aufstehen Tag und Nacht in der unbedingten Zuversicht, dass die Ernte zu ihrer Zeit aufgehen werde. Wir haben uns solche Ungeduld immer als einen Fehler angerechnet, durch den wir mehr verderben als gut machen. Wir haben gelernt, im Glauben zu arbeiten und die Ernte einfach Gott zu befehlen. Und wir haben geglaubt, dass es eine heilsame Geduldsprüfung sei, wenn Gott uns in Verhältnisse hineingestellt hat, die uns oft hoffnungslos erscheinen wollen. Wenn wir nicht gleich das Vollkommene erreichen können, so glaubten wir, abgesehen von dem Selbstgericht, dem wir unser Lebenswerk fort und fort unterstellen, den Grund dafür je und je darin finden zu müssen, dass eben die Durcharbeitung der Verhältnisse eine viel intensivere sein müsse, als wir beim ersten Anblick derselben uns vorstellten. Wir erfahren ja als Erzieher eindrücklich genug, dass das Resultat sich aus unendlich viel mehr kleinen Faktoren zusammensetzt, als wir anfänglich zu durchschauen vermochten. So scheint es uns *nicht senile Resignation*, sondern *männliche Erfahrungsreife* zu sein, wenn wir uns still und gelassen darein fügen, dass wir nicht ernten können, ehe wir noch recht gesät haben. Soziale Zustände sind das Produkt eines so komplizierten Prozesses, dass wir am besten gar nicht auf das Resultat unserer Tätigkeit sehen, sondern uns damit begnügen, gemäss der sittlichen Weltordnung, auf die wir vertrauen, unsere Arbeit zu tun, in der unbedingten Glaubensgewissheit, dass wir in der rechten Richtung arbeiten, ob auch die innerweltlichen Resultate nicht bloss lange auf sich warten lassen,

sondern vielleicht in dem vielverschlungenen Knäuel der Geschichte nie zu einer reinlichen und durchsichtigen Erscheinung hinausgelangen. Kutter kennt diese Erfahrungen sehr gut. Er bezeichnet es als einen Vorzug der Sozialdemokratie, dass sie nicht wisse, in welcher Weise sich schliesslich ihre Hoffnungen erfüllen. Damit will er eben Raum schaffen für prinzipielle Arbeit ins Ungewisse hinein. Darin sind wir mit ihm einverstanden. Aber eben darum sollte er auch Verständnis haben dafür, dass man zielbewusst und intensiv selbst dann arbeiten kann, wo man ganz unscheinbare Kleinarbeit verrichtet, die nichts von der Herrlichkeit und Absolutheit der Vollendung an sich trägt. Zu dieser Kleinarbeit gehört auch der von ihm so höhnisch beurteilte Parteistreit, da es gilt, auf jedem einzelnen Punkte seine Überzeugungen durchzudrängen und einzuarbeiten in die Verhältnisse. Zu ihr vor allem jede Art Erziehung an Grossen und Kleinen, wie wir sie in unserer seelsorgerlichen Tätigkeit zu tun angewiesen sind und auf die Kutter so verächtlich blickt. Zu ihr die wissenschaftliche Arbeit, die auf dem schwerfälligen Wege des Intellekts sich der Zustimmung und des Willens der Umgebung zu bemächtigen sucht, und für die Kutter nur Hohn hat. Wenn Kutter von seinen prophetischen Ausblicken zur ernsten Arbeit zurückkehren will, so wird er sich eben überzeugen müssen, dass diese Arbeit keine sprunghafte sein darf, sondern dass er sich in das unendlich komplizierte Getriebe der Arbeit für Gottes Reich als Einzelner einfügen muss. Ist dieses Getriebe schon im Reiche der Geistesarbeit ein sehr kompliziertes und die Geduld fort und fort auf die Probe stellendes, so wird es noch unendlich viel komplizierter in dem Reich der Materie, d. h. in der Tatsache, dass sich die Menschheit nicht anders als in dem Leibe des Kulturlebens zu ihrem Ziele hinbewegt. Wir können es nicht als einen Mangel ansehen, dass wir unsere Arbeit von diesem Bewusstsein der historischen Notwendigkeiten beeinflussen lassen, statt mit Kutter den Hochflug der radikalen Zwängerei, die sich nicht in den Gang der Geschichte fügen will, zu nehmen. Dass anderseits in der Mahnung Kutters, nicht zu viel mit dem Möglichen zu rechnen, sondern das Unmögliche zu wollen, ein heilsamer Antrieb liegt, den wir uns gerne gefallen lassen, darauf kommen wir nachher zu sprechen.

B. Fabers Beurteilung der Kirche und deren Kritik.

An demselben heiligen oder kindischen Eigensinn wie Kutter leidet auch *Faber*, von dessen Buch wir in diesem Zusammenhange zu sprechen haben. Faber heftet seinen Blick auf die

Tatsache, dass die Kirche im modernen Kulturleben eine sehr pitoyable Rolle spielt, die natürlich auch auf die moderne Beurteilung des Evangeliums stark zurückwirkt. Ihm liegt schwer auf der Seele, dass das Christentum durch die Kirche so vielfach kompromittiert wird. Er meint, wenn erst das Gefäss der Kirche zerbrochen würde, dann könnte die köstliche Narde des Evangeliums erst mit ihrem Wohlgeruche die ganze Welt erfüllen. Unter den Trümmern der Kirchen, die im Zusammenbruche begriffen seien, sagt er mit einem andern Gleichnis, werde die Menschheit des 20. Jahrhundert einen Schatz finden, der ihr eben durch jene Gebäude verdeckt war.

Er stellt sich dabei mit beiden Füssen in die volle radikale Geistesfreiheit der Gegenwart hinein. Sie erlaube es unserer Zeit, das Christentum gerecht zu beurteilen, d. h. die bisherige Ausgestaltung desselben als eine Abirrung von seinem ursprünglichen Wesen zu erkennen und nun erst recht frei von den hergebrachten Umhüllungen die grossen weltbefreienden Gedanken des eigentlichen Christentums zu verstehen. Wir sehen, dass wir es mit einem Geiste zu tun haben, der sich mit voller Zuversicht und stärkstem Selbstvertrauen an die gründliche Prüfung des Hergebrachten macht. Seltsam ist nur, dass eine so radikale Gesinnung vor dem ursprünglichen Evangelium Halt macht. Diese Beschränkung bewahrt ihn davor, dass seine Kritik nicht einer vollständigen Zersetzung der christlichen Wahrheit gleichkommt. Übrigens stimmen wir dem Verfasser durchaus zu, wenn er eine solche Prüfung als sein Recht und als Pflicht in Anspruch nimmt. Sie ist und bleibt mit dem Wesen des evangelischen Glaubens unzertrennlich verbunden. Wir wissen als evangelische Christen besser noch als es die Glaubenslosen wissen, dass nur das zu unserm Heil fruchtbar werden kann, was mit der Macht selbstgewonnener Überzeugung arbeitet. Der Unterschied der Auffassungen liegt eben auf evangelischem Boden nicht mehr in der Stellung zu dem formalen Prinzip der freien Forschung, sondern in den inhaltlichen Ergebnissen, zu denen uns diese Forschung führt. Und diese Ergebnisse sind bei Faber derart, dass sie auf der ganzen Linie der theologischen und nichttheologischen aber kirchlich oder religiös interessierten Welt auf viel grössern Widerstand, auf viel bestimmtere Ablehnung gestossen sind, als wir es uns je träumen liessen.

Was sind denn diese Resultate der Faberschen Kritik? Kurz zusammengefasst folgende:

Jesus ist schon von seinen ersten Anhängern missverstanden, seine Verkündigung schon von ihnen nicht in ihrer Unmittelbar-

keit und Einfachheit begriffen worden. Rückkehr zum Christentum in seiner ersten Gestalt muss die Parole sein, wenn die grossen Fragen der Menschheit ihre Lösung finden sollen. Die zukünftige Reformation muss da anknüpfen, wo das Evangelium noch keine Theologie, die Jüngerschaft noch keine Kirche, das Christentum noch keine Buchreligion war. Sie muss von der Erkenntnis ausgehen, dass Theologie und Kirche — wir wissen nicht, warum Faber nicht konsequent auch weiterfährt: und Bibel — Fesseln gewesen sind, die das Evangelium an seinem Siegesflug hinderten. Dieser Reformation will Faber den Weg bereiten, indem er der Reihe nach die Kirche mit aller ihrer Tätigkeit und ihren Einrichtungen, die Theologie und die Bibel einer vernichtenden Kritik unterzieht, um zu dem Schlusse zu kommen: Die Kirche ist das grosse Hindernis, das dem Evangelium im Wege steht. Nur einige Leitsätze seiner Schrift lassen Sie mich Ihnen in Erinnerung rufen:

Jesus sprach nicht von einer *Kirche* und wollte keine Kirche, hatte doch die jüdische Kirche ihn gekreuzigt. Jesus dachte nie an eine *schriftliche Fixierung* des Evangeliums. Durch sie ist das Christentum *Buchreligion* geworden. Die protestantische *Theologie* läuft parallel mit der jüdischen Synagoge. Die *kirchliche Verkündigung* des Evangeliums ist völlig ungenügend. Sie ist nicht Jesu Botschaft an die Menschen, sondern Dogmatik und Bibelauslegung. In ihrem Halbdunkel ist unserer Zeit nicht mehr wohl. Besonders leidet der Jugendunterricht darunter. Die Bibel ist kein Buch für Kinder. Sie zu verstehen braucht es geradezu eine gelehrte Bildung. (Was werden die Römischen für eine Freude haben an diesem Ausspruch eines evangelisch-gläubigen Theologen!) Ihre methodische Verwendung im Unterricht bedeutet eine schlimme Entwertung der höchsten Wahrheiten, (weil Sprüche zum Lernen „aufgegeben" werden und weil Abschnitte „durchgenommen werden!") *Hilty* sage ja auch, dass ihn der Religions-Unterricht in der Schule mehr gehindert und abgestossen habe, und dass das beste, was man von ihm erwarten könne, das sei, dass er keinen Überdruss in den Seelen erzeuge. Aber auch die *Predigt* der Kirche sei eine Entwertung der Wahrheit der vielen Wiederholungen wegen. Die Redseligkeit sei überhaupt eine Schwäche der protestantischen Kirche und mache sie unfähig für praktische Aufgaben. Wir seien ein theologisierendes Geschlecht. — Aber ich darf nicht fortfahren, ohne zu ausführlich zu werden. Der Reihe nach werden der Kultus, die Sonntagsfeier, die Gottesdienste, die kirchlichen Feste, das kirchliche Amt, die Taufe und das Abendmahl, die Konfirmation, die Kasualien

heruntergemacht in einer nörgelnden Art, die einfach alles Menschliche in seiner Unvollkommenheit in Fetzen zu reissen im Stande wäre. Ich wüsste nicht, warum es schwerer sein sollte, das Familienleben, die Ehe, die Schule, den Staat, die gesellschaftlichen Verhältnisse alle, ja überhaupt alles nur Denkbare, in derselben Weise schlecht zu machen, als der hämische Faber es mit den kirchlichen Einrichtungen und Handlungen tut. Ich wollte mich anheischig machen, über irgend ein beliebiges Lebensgebiet mit derselben absoluten Vernichtung zu sprechen. Schliesslich legt Faber das Bekenntnis ab, dass eine solche Kritik eigentlich sehr einseitig sei, spinnt einige freundliche Phrasen über einiges Freundliche, das die Kirche der Menschheit gebracht, für das man ja dieser ehrwürdigen Institution eine gewisse Pietät schulde, um bei der Behauptung zu landen, dass das Evangelium, wenn es in seinem ursprünglich gewollten Sinn die Menschen durchdrungen hätte, ihr tausendmal mehr Freude, Kraft, Schönheit, Trost und Licht gegeben hätte, als dies infolge der Verkirchlichung geschehen konnte. Und überdiess: Ihre Verdienste verdankt die Kirche nicht sich selber, sondern dem Evangelium, das in ihr, wie die Glut unter der Asche glimmte. Verständnisloser könnte man über geschichtliche Dinge nicht sprechen, als es in diesem letzten Satz geschieht. Ein Freund, mit dem ich über das Buch korrespondierte, schrieb mir: Es ist doch im Grunde alles wahr, was Faber sagt. Gewiss ist es wahr. Aber das Gegenteil ist auch gerade so wahr. Gewiss hat vieles in der Kirche hemmend auf die Menschheit eingewirkt und wird so einwirken, so lange es eine Kirche geben wird. Gewiss ist vieles überaus unvollkommen und die Kirchengeschichte ist ein lautes Zeugnis für menschliche Torheit und Sünde. Man könnte mit demselben Recht den Staat als den Urheber unsäglichen Unheils darstellen und welche menschliche Einrichtung nicht? Wer darob die menschliche Geschichte als einen grossen Fehler verurteilt, der klagt einfach Gott an, den Lenker der Geschichte. Und wer um solcher Not willen zu allem Unvollkommenen Nein sagen will, der endet unbedingt in Nihilismus und in der Anarchie. Wenn Faber ernst machen will mit seinen Erkenntnissen, wenn er sie in Grundsätze seines Handelns umsetzen will, dann hat er den Ruhm, der Begründer der Anarchie auf kirchlichem Gebiete zu sein. Er scheint auf diesen Ehrentitel aber keinen Wert zu legen, denn er hat sich wirklich noch keine Mühe gegeben, sein Buch in Taten umzusetzen.

Es wäre sehr zu bedauern, wenn dieser Geist des Unmutes und der radikalen Verständnislosigkeit für geschichtliche Erscheinungen in der Kirche Raum gewänne. Wenn wir die historische

Orientierung verlieren, dann richten wir rasch grossen Schaden an. Wohl will es einem oft scheinen, die Geschichte hefte sich wie ein schwerer Block an unsere Füsse, dass wir unsern Weg nicht frei gehen können. Aber wenn man solchen Geistern der Geschichtslosigkeit begegnet, dann empfindet man es wieder mächtig, wie nötig wir diese Lehrmeisterin haben. Die beiden Propheten leiden an einer völligen Verkennung der Tatsache, dass die Menschheit nicht fliegen, sondern nur gehen kann, dass es keinen Fortschritt gibt, bei dem nicht alles Schritt für Schritt mit ungeheurer Arbeit erkämpft werden müsste, wenn das Gewonnene nicht wieder verloren gehen soll. Wer das weiss, der lernt allerdings mit „Möglichkeiten" rechnen, ohne dass er darum an der Vollendung verzweifelt. Dass er sich in die Verhältnisse fügt, das ist so lange keine Verleugnung der Wahrheit und des Glaubens an Gott, als er seine Arbeit im Blick auf das Ziel tut und sich dessen bewusst bleibt, dass jede Abweichung von Gottes ewigen Ordnungen zum Unsegen ausschlagen muss.

C. Die Beurteilung der Sünde.

Nach einer ganz besondern Richtung macht sich der Mangel an geschichtlichem Verständnis in der Stellung geltend, welche die beiden Verfasser *gegenüber der Sünde* einnehmen. Freilich ist, was Kutter darüber sagt, höchst unklar. Seine paradoxe Art kommt in dem betreffenden Kapitel, das uns weitaus das schwächste scheint an dem ganzen Buche, zu ihrer schönsten Blüte. Den materialistischen Standpunkt der Sozialdemokratie, die die menschliche Verantwortlichkeit leugnet, verurteilt er freilich von vorneherein gänzlich: „Es wäre aussichtslos, die grosse Oberflächlichkeit und das totale Unverständnis für die Selbständigkeit des menschlichen Geisteslebens, wie sie sich darin offenbaren, im Ernste widerlegen zu wollen." Die Sozialdemokraten haben selbst nicht Ernst damit gemacht. Aber, urteilt Kutter weiter: Aus der Behandlung, welche die Sozialdemokratie der Sünde angedeihen lässt, leuchtet die Überzeugung hervor, dass die Sünde eine Grösse ist, mit welcher der Fortschritt nicht rechnen darf. Und eben das sei die neue Erkenntnis, die das Evangelium uns gebracht habe. *Evangelium und Sozialdemokratie berühren sich an keinem Punkte so eng, wie an dem des Sündenbegriffes.* Durch die Trägheit und den Stumpfsinn der Menschen hindurch ringe sich seit dem Erscheinen des Evangeliums die Energie gegen die Sünde empor. Aber die Kirche habe keinen Teil an diesem Aufstreben. Und doch heisse Christ sein, das Böse nicht anerkennen, sondern die Energie des lebendigen Gottes in sich tragen.

Die Energie Gottes sei das ganze Christentum. Wer stimmte damit nicht überein? Aber wenn nun Kutter fortfährt: „Die, welche uns vorwerfen, wir nehmen die Sünde leicht, wissen nicht, warum es sich handelt. Wir nehmen, geleitet vom Evangelium, die Sünde weder ernst noch leicht, wir nehmen sie gar nicht, wir nehmen Gott," — so gestehe ich, dass ich diesen paradoxen Ausspruch nicht zu reimen vermag mit dem andern, das Evangelium sei die Energie wider die Sünde. Und Sätze wie der andere: „Wer die Sünde ernst nimmt, der nimmt sie leicht," sind mir Spielereien. Ebenso: „Nur wer seines Gottes gewiss ist, überwindet die Sünde; wer der Sünde gewiss ist, der ist ihr Sklave!" Ich vermag in der Frage um die Sünde nur so zu denken: Das Bewusstsein der persönlichen Verantwortlichkeit, mit dem unbedingt der Wert unseres Lebens steht und fällt, ist verbunden mit dem Gefühl der Schuld in jedem Falle des Widerspruchs gegen die Stimme des Gewissens, die uns unsere Verpflichtung gegen Gott und seine Gerechtigkeit vorhält. Nun gewinne ich auf Grund der Offenbarung Jesu die Gewissheit der göttlichen Vergebung. Aber doch nicht in dem Sinne, dass mein Schuldgefühl dadurch als ein törichter Irrtum, eine abergläubische Einbildung erwiesen würde, sodass Jesus uns darüber aufgeklärt hätte, wir brauchen uns um der Sünde willen kein Gewissen zu machen, sie habe vor Gott nichts zu bedeuten. Wenn freilich das das richtige Verständnis der Versöhnung wäre, dann hätte Kutter unbedingt recht mit der Behauptung, nirgends berühre sich Evangelium und Sozialdemokratie inniger als in der Beurteilung der Sünde. Ich glaube aber, es entspreche dem Evangelium nur die Auffassung der Versöhnung, die uns — auf welche Weise der Vermittlung wir immer uns darüber klar zu werden suchen — Gottes Versöhnung erscheinen lässt als die Tat seiner Gnade, die von der Erscheinung Jesu Christi untrennbar ist. Weil ich von Gott her das erfahre, was mich unter die Macht seiner Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe, unter die Macht seines heiligen Geistes stellt und mich unlöslich an ihn bindet, darum und darin darf ich seiner Versöhnung gewiss sein und immer neu gewiss werden. Jedes Vergebungsbewusstsein, das mich von der Last der Schuld und von den Nöten des bösen Gewissens befreit, ohne mich zugleich mit ganzer Energie an Gott zu binden, wäre ein Verrat am innersten Heiligtum der Seele. Die Wahrheit dieses Satzes kann jeder an sich selbst täglich erfahren, so lange sein Gewissen noch spricht. Es wäre der Zustand der Verlorenheit, wenn dies nicht der Fall wäre. Mir heftet sich diese Erfahrung der Versöhnung untrennbar mit der Erscheinung Jesu

zusammen. In Christo erfahre ich allein beides gleich lebendig, die Vergebung der Schuld und die sittliche Verpflichtung für Gott. Und eben darum ist mir Jesus der Erlöser, weil ich beides mit derselben Energie durch ihn erfahre: die völlige Bindung an Gott, die mein Gewissen lebendig und mich damit zur vollen Persönlichkeit macht, und das selige Bewusstsein, dass ich in dieser Verfassung die Not des Gewissens ganz und gar auf Gott werfen darf. Wie verschieden auch dieser Vorgang in den Einzelnen zu Stande kommen mag, so wird doch jeder sittlich Gesunde zugeben müssen, dass die Seele in jeder neuen Verfehlung die Not des Gewissens auch neu erfährt, den Ernst der Sünde neu erlebt, und eben darob auch neu inne wird, wie unendlich dankbar wir Gott zu sein verpflichtet sind, der uns aus dieser Not heraus in das Bewusstsein der Gnade neu aufnimmt, ja schon aufgenommen hat, weil mein besseres Ich schon wider meine eigene Sünde und Schuld an Gott gekettet ist durch das, was er als mein Vater in Christo an mir getan hat, mich wider alle Macht der Sünde an ihn zu binden. Ich würde es als eine Verleugnung des Besten in mir empfinden, wenn sich mein Gewissen nicht über den kleinsten Fehler in seiner ganzen Kraft regte. Wie soll mir Gottes wunderbare Gnade zum Bewusstsein kommen, wenn nicht eben über der Not des Gewissens, die es mir immer aufs neue als ein Wunder erscheinen lässt, dass ich meiner Schuld vor dem heiligen Gott ledig bin heute und morgen und im Tode selbst, obschon ich immer neu meine Unzulänglichkeit, ja meine blutige Schuld inne werde. Es mag in sogen. gläubigen Kreisen noch so viel gefehlt werden, indem der Blick zu lange bei der Sünde haften bleibt und darob die Seele der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes vergisst; es mag noch so viel gefehlt werden darin, dass man zu viel rückwärts schaut und zu wenig vorwärts, zu viel abwärts in die Hölle und zu wenig aufwärts in den Himmel; zu viel den Kampf negativ und darum in der Furcht, statt positiv und darum in der Freudigkeit zu Gott führt, — das ändert an der Tatsache nichts, dass wir den ganzen Ernst des Gewissens, der sich den kleinsten Fehler, die feinste Dissonanz mit Gott als Sünde anrechnet, nötig haben, wenn wir ganze Persönlichkeiten werden wollen, die aus der Verantwortlichkeit heraus leben. Der Weg zu der freien Stellung des christlichen Charakters führt nicht unter oder hinter dem Gewissen hindurch, sondern mitten durch dasselbe. Das Gewissen muss mitspielen in jeder Regung der Persönlichkeit. Der Sieg über die Gewissensnot muss jeden Augenblick als ein Gewinn der Christenstellung zu Gott erlebt, nicht als etwas Selbstverständliches ertäuscht werden,

wenn die Freiheit zum Segen ausschlagen soll und wenn die Gewissensruhe ein Gewinn und nicht ein Verlust sein soll.

Diese Überlegungen sind es, die mich Kutters Ausführungen über den Vorzug der Sozialdemokratie in der Sündenfrage vor der kirchlichen Stellung niemals billigen lassen werden. Mag die Kirche noch so sehr irren in ihren Ausführungen über die Sünde, mag sie sich noch so tief durch ihre Betonung der Sünde niederdrücken lassen, sie steht der Wahrheit damit doch unvergleichlich viel näher als die Sozialdemokratie mit ihrer Leugnung der Verantwortlichkeit. Und es ist nichts anderes als ein Eigensinn, der partout die Kirche herunterreissen und die Sozialdemokratie erhöhen will, wenn Kutter auch in dieser Beziehung sich zu dem Satze versteigt, die Sozialdemokratie stehe dem Evangelium näher als die Kirche. Wir stehen selbst denen vertrauensvoller gegenüber, die sich in den Dualismus zu verlieren in Gefahr stehen über dem Ernst, mit dem sie die menschliche Verantwortlichkeit und damit die Sündennot erfassen, als denen, die ihre Erhabenheit über die Gefahren einer dualistischen Weltanschauung mit der Leichtfertigkeit erkaufen, mit der sie über das Sündenproblem wegkommen. Man braucht darum noch nicht mit dem Bösen als mit einem unvermeidlichen Fatum zu rechnen, wie Kutter der Kirche vorwirft, wenn man die Sünde in ihrer furchtbaren Realität nicht zu übersehen vermag. Man braucht noch nicht zu behaupten, dass die Sünde von Gott geordnet sei, wenn man sich in die Tatsache schickt, dass nun einmal die Sünde noch immer ihre furchtbare Macht in der Menschheit entfaltet. Nur keinen Illusionismus! Nur nichts, was irgendwie den Schein erwecken könnte, als sei die Sünde so gefährlich nicht. Der Sieg über die Sünde ist ein Pyrrhussieg, wenn man auch nur ihre unscheinbarste Position dabei übersehen hat. Und wenn Kutter die messianischen Hoffnungen eines Jesaja von dem grossen Friedensreich und die apokalyptischen Hoffnungen eines Johannes zu Hilfe ruft, um zu beweisen, dass die kirchliche Auffassung der Sünde eine falsche sei, so braucht er nur bei Jesaja und in der Offenbarung Johannis nachzulesen, um sofort zu der Erkenntnis zu kommen, wie sich sogar der schwärzeste Höllenernst mit dieser Zukunftskoffnung verträgt.

D. Die Notwendigkeit der Kirche für die Wirksamkeit des Evangeliums.

Wir haben Mühe gehabt, Kutters Schrift zu Ende zu lesen, nachdem wir die geschraubten Sophismen des 4. Abschnittes seiner Schrift gelesen hatten. Nirgends verrät sich der Fluch,

eine Sache, die aus ganz andern Motiven hervorgewachsen ist, für das Evangelium in Beschlag nehmen zu wollen, so deutlich, als in diesem Kapitel. Mag Kutter noch so bestimmt versichern, dass die Sozialdemokratie nicht die Wahrheit habe, sondern dass er nur zeigen wolle, wie sie im letzten Grunde aus den von der Kirche verlorenen Impulsen erwachsen sei, — als Karrikatur erwachsen sei, — es ist und bleibt ein verfehltes Unternehmen, eine Macht, die so bewusst das Evangelium ablehnt, gegen die Kirche auszuspielen. Die Sozialdemokratie ist nicht auf dem Boden des Evangeliums erwachsen, sondern sie hat mit dem Kapitalismus denselben Nährboden, die Selbstsucht des natürlichen Menschen gemein. Darum wird, was sie erreicht, an denselben Schwierigkeiten leiden, an denen der Kapitalismus leidet. Das eben ist die Aufgabe des Evangeliums, dass es die neue Welt der Liebe heraufführt, das Reich Gottes. Mitten in der natürlichen Welt drin wächst und reift dieses Reich und bemächtigt sich der Geister also, dass sich sogar die, welche ihm am entferntesten stehen, von ihm durch die Schranken des Materialismus getrennt, seiner Macht nicht entziehen können. Wir nehmen die Tatsache, dass sich auch unsere wirtschaftlichen Fragen und Kämpfe dem Geiste des Evangeliums nicht entziehen können, nicht für den Ruhm der *Kirche* in Anspruch. Aber wir lassen uns niemals weiss machen, dass ohne die Tätigkeit der Kirche diese Tatsache bestünde.

Und eben das ist der Grund, warum wir nun auch *Fabers* kirchenstürzendes Gebahren als kindisch beurteilen. Die Kirche ist das unentbehrliche Mittel in Gottes Haushalt, um dem Geiste Christi zum Durchbruch zu verhelfen in den menschlichen Verhältnissen. Wir sind weit entfernt, die Institutionen der evangelischen Kirche als unabänderliche und dem Evangelium wesentliche Hilfsmittel zu betrachten. Aber ebenso gewiss ist es uns, dass ohne besondere Veranstaltungen das Evangelium nur sehr viel langsamer unsere Welt durchtränken könnte. Wir wissen sehr wohl, dass der kirchliche Betrieb eine Gefahr bedeutet für eine so zarte Sache, wie sie das Evangelium und seine Aufgabe in der Welt ist. Wir brauchen nur die katholische Kirche anzusehen, um über diese Gefahren zu erschrecken. Aber wir sind dessen nicht weniger bewusst, dass die Verflüchtigung des christlichen Heils, die sich aus einer Einstellung der kirchlichen Tätigkeit ergäbe, eine Verzögerung seines Durchbruchs bedeuten würde. Die Frage lässt sich diskutiren, ob unsere evangelische Kirche die richtige Mitte halte zwischen dem Absolutismus des Papsttums und dem Anarchismus Fabers. Aber darüber sollten wir, wenn wir das zwanzigste

Jahr überschritten haben, nicht mehr streiten, dass selbst eine so innerliche Sache, wie das Evangelium, zur Geltendmachung der Veranstaltungen bedarf, wie sie die menschliche Natur notwendig macht. Man mag ja darüber im Unklaren sein, ob die prophetische Freiheit der Verkündigung, die als der einzige Ersatz der Evangeliumsverkündigung denkbar wäre, dem amtlichen Charakter der kirchlichen Organe und Einrichtungen vorzuziehen wäre. Aber wenn man sieht, wie jede Sekte, die von amtlichen Organen absehen wollte, immer wieder dazu zurückkehrt, bestellte Prediger des Worts einzuführen, dann ist eigentlich schon damit der Beweis geleistet, dass es nicht ohne bestimmte Einrichtungen geht. Jedenfalls kann man an Abschaffung der Kirche nur denken, wenn man das Evangelium gleichzeitig als blosse *Gesinnungssache* betrachtet. So lange wir *Christum und sein Reich* predigen wollen, nicht bloss moralische Grundsätze, so lange brauchen wir kirchliche Organe. Und wenn wir die brauchen, so haben wir auch eine *Theologie* nötig. Und wenn eine Verkündigung des Evangeliums überhaupt stattfinden soll, so ist es jedenfalls besser, die Gemeinde wache über diese Verkündigung, als dass dieselbe dem Zufall überlassen bleibe. Auch verstehen wir nicht, wie der erzieherische Einfluss alsdann ohne Unterricht auskommen soll. Faber müsste jedenfalls viel radikaler bestreiten, dass das Evangelium etwas mehr als Gesinnungsgrundsätze bedeute, wenn er von seiner kirchlichen Darbietung abstrahieren will. Übrigens sehen wir in der menschlichen Geschichte so viel Vernunft, dass wir nicht im Stande sind, einen Strich durch die zweitausendjährige Geschichte des Christentums zu machen und die Entwicklung der Christenheit als eine grosse Irrung anzusehen. Gleichgiltig, ob Jesus eine Kirche wollte oder nicht, sie ist unter den vorliegenden Verhältnissen geworden. Und wir glauben, dass sie auch heute noch durch die göttliche Providenz besteht. Möglich, dass sie rasch grossen Wandlungen entgegengeht. Wir glauben kaum, dass diese Wandlungen so eingreifend sein werden, wie die der Reformation des 16. Jahrhunderts. Aber wir sind bereit, alle Einrichtungen unserer evangelischen Kirche in ernste Diskussion zu stellen. Nur über ihre Existenzberechtigung zu diskutiren können wir uns nicht entschliessen. Wir fühlen es selbst tief genug, wie schwer die Tätigkeit des geistlichen Amtes ist, wie schwer es z. B. ist, Religionsunterricht zu erteilen, wie schnell sich allen Betätigungen des geistlichen Amtes ein abergläubischer oder pfäffischer Goût anheftet. Wir sehen die ganze Not und Pein menschlicher Unart und Unzulänglichkeit nirgends greller, als da, wo heilige Hände allein des Dienstes walten

sollten, aber wir vermögen uns darob nicht zu entschliessen, eine lange historische Entwicklung, die gewiss nicht ohne den tiefsten Ernst und die gröste Gewissenhaftigkeit der Edelsten und Besten geworden ist, einfach als Irrung auf die Seite zu werfen. Wir hungern und dürsten nach Verbesserungen. Wir sind für jede Belehrung bereit. Aber wir finden dieselbe nirgends weniger als in dem Buche Fabers. Auch wenn wir mit ihm alles auf die Seite werfen, was das Evangelium verkirchlicht, allen Unterricht, alle Symbole, alle Dogmatik, alle Casualien, alle kirchliche Verkündigung, so wird in den sittlichen Betätigungen gleichwohl allüberall der alte Mensch zu Tage treten, der in Selbstgerechtigkeit und Selbstruhm vor Gott etwas sein will und sich schwer zu dem Entschluss durchringt, mit dem Kindesverhältnis Ernst zu machen, auf allen Ruhm und darum auch auf alles Rechnen mit Gott zu verzichten und sich zu überzeugen, dass erst da die Seligkeit anhebt, wo man das Leben um der Sache Gottes willen verliert. Von einer klaren Orientierung über Gott und sein Reich, über das Heilswerk Gottes an der einzelnen Seele, über die sittlichen Werte u. dgl., wird dann keine Rede mehr sein; denn Faber wird so wenig eine Morallehre wollen als eine Theologie. Denn wenn die Theologie fallen soll als unberechtigt, so muss auch die sittliche Orientierung als überflüssig, ja wohl als unmöglich fallen. Faber hätte sich nur zu besinnen brauchen auf die Tatsache, dass auch da, wo keine Kirche mehr vorhanden ist, sich eine Theologie von selbst entwickelt. Sind denn Häckels Welträtsel nicht auch eine Dogmatik, und was für eine! Oder ist etwa auch an der die Kirche schuld? Man bilde sich doch nicht ein, dass so ernste Grössen wie der Gottesglaube und das sittliche Streben des Menschen ohne selbständige Pflege bleiben werden, d. h. ohne Theologie und Verkündigung des Wortes, gemeindeartige Konstitution, d. h. doch wohl Kirche, und erzieherischen Sonderunterricht. Der ganze Erfolg, den die Faberschen Bestrebungen, wenn von solchen geredet werden darf, haben müssten, wäre ein heilloses Durcheinander und hernach eine um so intensivere Pflege der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens, wenn sich durch die grosse Konfusion endlich die Christenheit wieder auf ihre heiligsten Güter besonnen hätte. Wie würde man so laut und dringlich nach einer Theologie rufen. Wie würde man so verlangend nach Gottesdiensten und Wortverkündigung sich umsehen. Wir würden erleben, dass die katholische Kirche mit ihrer strammen Organisation auf dem ganzen Gebiet, von der Theologie bis zur Gewissensleitung, d. h. zur Beichte, die ganze Ernte einheimste und einen gewaltigen Aufschwung nähme.

Aber es ist eitel, sich mit solchen Vorstellungen zu beschäftigen, die durch das Wesen des Menschengeistes und der Sache selbst einfach unmöglich sind.

Das nennen wir eben das historische Unverständnis, dass Faber absolut nicht rechnet mit den Faktoren, aus denen sich das geschichtliche Leben der Menschheit mit Notwendigkeit zusammen setzt.

(Schluss folgt.)

Über den Bau protestantischer Kirchen.

Von *Gottfried Schindler*, Architekt, Zürich.

II.*)

„1. Die Kirche soll im allgemeinen das Gepräge eines Versammlungshauses der feiernden Gemeinde, nicht dasjenige eines Gotteshauses im katholischen Sinne an sich tragen.

2. Der Einheit der Gemeinde und dem Grundsatze des allgemeinen Priestertums soll durch die Einheitlichkeit des Raumes Ausdruck gegeben werden. Eine Teilung des letztern in mehrere Schiffe, sowie eine Scheidung zwischen Schiff und Chor darf nicht stattfinden.

3. Die Feier des Abendmahles soll sich nicht in einem abgesonderten Raume, sondern inmitten der Gemeinde vollziehen. Der mit einem Umgange zu versehende Altar muss daher, wenigstens symbolisch, eine entsprechende Stellung erhalten. Alle Sehlinien sollen auf denselben hinleiten.

4. Die Kanzel, als derjenige Ort, an welchem Christus als geistige Speise der Gemeinde dargeboten wird, ist mindestens als dem Altar gleichwertig zu behandeln. Sie soll ihre Stelle hinter dem letztern erhalten, und mit der im Angesicht der Gemeinde anzuordnenden Orgel- und Sängerbühne organisch verbunden werden.“

Diese Sätze waren das Ergebnis der Vorbereitungen für den Bau der Ringkirche in Wiesbaden (1892—94). Ihre Klarheit und Entschiedenheit sowohl, als ihre glückliche Verwirklichung daselbst verschafften ihnen das Ansehen eines Programmes, das seither fast allgemein dem protestantischen Kirchenbau zu Grunde liegt, und von dem in der Regel nur dann abgewichen wird,

*) Den Beginn dieser in zwangloser Reihe erscheinenden Artikelserie aus kompetenter Feder vgl. 1904, Heft 4, S. 242.

wenn triftige Gründe oder besondere Bedingungen es notwendig machen. Die ersten zwei Artikel betonen scharf und klar den Zweck und die Aufgabe des Bauwerkes im Gegensatze zu den Anforderungen der katholischen Kirche; sie allein schliessen eigentlich schon das ganze Wesen des protestantischen Kirchenbaues in sich. Die zwei letzten Artikel dagegen sind der Ausfluss von örtlichen Anschauungen und können somit nicht ohne weiteres bei uns Geltung und Befolgung finden. In ihnen kristallisiert sich namentlich der Unterschied zwischen den deutschen und den schweizerischen gottesdienstlichen Formen. Ihnen sei daher unsere Aufmerksamkeit gewidmet.

Im Mittelpunkt des schweizerisch reformierten Gottesdienstes steht unbestreitbar die Predigt. Die Kanzel wird dadurch zum Ort, von dem die religiöse Erhebung ausgeht, zum Ort, nach dem sich die Gemeinde hinwendet. In möglichster Nähe der versammelten Gemeinde, gleichmässig von ihr umrahmt und von allen Punkten aus als natürlicher Brennpunkt des Raumes sichtbar, soll sie auch dem gesprochenen Worte die Möglichkeit bieten, selbst den entlegensten Platz mit gut verständlichem Klange zu erreichen. Ihr gegenüber tritt der Altar, die Stätte der Austeilung des Abendmahles, zurück; denn einerseits beschränkt sich diese Handlung bei uns auf einige wenige Tage im Jahre, anderseits lässt die in der Nordschweiz übliche Austeilung des Abendmahles an die sitzende Gemeinde nur gar den Altartisch an Bedeutung zurücktreten. Vielen Kirchen fehlt er daher ganz und ist ersetzt durch den Taufstein, der den Bedürfnissen des Abendmahles, so gut es geht, zu genügen hat.

Finden wir uns betreffend Stellung der Kanzel in Übereinstimmung mit dem Programm, so sind dagegen zu der Forderung, dass sie „mit der im Angesicht der Gemeinde anzuordnenden Orgel- und Sängerbühne organisch verbunden sein müsse," einige Vorbehalte zu machen; Vorbehalte, die allerdings weder durch das Bekenntnis, noch durch die gottesdienstliche Handlung direkt begründet sind. Es scheint fast, als ob man sich bei der Aufstellung obiger Forderung zu sehr durch den Einfluss weltlicher Konzerte habe bestimmen lassen; denn dort, wo die musikalischen Darbietungen den einzigen Zweck der Versammlung bilden, dort würde es natürlich keinem Menschen einfallen, die ausführenden Künstler und den Sängerchor hinter dem Rücken oder seitwärts der lauschenden Menge aufzustellen. Ein Anderes ist es aber beim Gottesdienst, wo die Musik nicht Selbstzweck ist, sondern das Mittel, die menschliche Seele aus dem Zwange des Alltags hinaus zu führen in die Regionen weihevollen Friedens. Hier

darf man sich wohl fragen, ob der Kopf des Organisten, der hinter seinem Pulte hin- und herpendelt, ob der Dirigent mit seinen Armbewegungen, ob die Gesichter der Singenden wirklich zur Weihe so viel beitragen, dass sie sich unbedingt „im Angesichte der Gemeinde“ befinden müssen. Gibt es schon bei den üblichen Konzerten feine Musikkenner, die mit Vorliebe Plätze ohne Aussicht auf die Bühne aufsuchen, wie viel eher sollten nicht da die Mitwirkenden aus dem Gesichtsfeld verschwinden, wo ihre Persönlichkeit gar nicht, sondern einzig und allein der Klang der Musik in Betracht kommen darf. Es kann daher die Stellung von Orgel und Sängerempore hinter der Kanzel kaum als allgemein richtig und vorbildlich annerkannt werden. Wohl wendet man ein, dass die Kirche auch ausser dem Gottesdienst Gelegenheit zu musikalischen Aufführungen bieten soll, es wird aber für den protestantischen Kirchenbau nicht vorteilhaft sein, wenn er sich durch die Anforderungen der Konzerte, statt durch diejenigen des Gottesdienstes leiten lässt. —

Wie die Musik, so war durch die schweizerische Reformation auch die bildende Kunst strenge aus dem Gottesdienste verbannt worden, in bewusstem scharfem Gegensatz zur damaligen katholischen Kirche, welche mit all ihren Äusserlichkeiten den Sinn und Inhalt kirchlicher Handlungen überwuchert und erstickt hatte. Doch wie die Musik schon siegreich ihren Wiedereinzug begonnen hat, so streben auch Malerei und Plastik machtvoll, ihr verlorenes Gebiet zurückzuerobern. Unter den Geistlichen findet sich eine ausgesprochene Richtung, welche dem „schmucklosen, kalten Innern“ protestantischer Kirchen zu Leibe gehen will. Schon schmücken sich die Portale und Eingangshallen mit Bildern von Aposteln; auch im Innern bleiben die Darstellungen nicht mehr auf die Fenster beschränkt, selbst der Schutzheilige der Kirche tritt wieder in sein Recht und freudig, in Erwartung baldiger Rückkehr, rufen katholische Stimmen: „Sie kommen wieder.“ — Wohl soll das Kircheninnere nicht „schmucklos und kalt“ aussehen, wohl darf das Spiel der Farben freudiges Licht ausbreiten, was menschliche Kunst bieten kann, soll der Schönheit des Raumes dienstbar sein; aber wenn der Katholizismus mit allen Mitteln die Sinne zu bannen sucht, so sei es der Vorzug und die Kraft des Protestantismus, durch den Gedanken allein sich zu höherm Leben aufzuschwingen. Diesem Zwecke diene die Kunst; nicht in buntem Reigen der Darstellungen, sondern im edeln Zuge der Linien, im feinen Spiel der Verhältnisse weihe sie die Stätte.

(Fortsetzung folgt.)

Die Aufgabe der religiösen Volkskunde.

Von D. *E. Müller*, Pfarrer in Langnau (Bern).*)

Die Aufgabe der religiösen Volkskunde ist zu eng beschränkt, wenn wir sie der praktischen Theologie unterordnen. Die Bedeutung der religiösen Volkskunde für die praktische Theologie ist allerdings das zuerst in die Augen Springende. Es ist unmittelbar klar, dass der Pfarrer in Seelsorge, Predigt und Unterricht mit religiösen Denkweisen seiner Gemeindegenossen vertraut sein muss, um bewahrt zu sein vor viel unnützer Arbeit, viel Enttäuschung und Missverständnis. Das ist aber so selbstverständlich, dass es dazu keines Referates bedarf. Wir bezeichnen vielmehr die religiöse Volkskunde als Gegenstand der Religionswissenschaft. Abgesehen von der praktischen Verwendung der Resultate der religiösen Volkskunde soll das tatsächlich vorhandene religiöse Material beschrieben, gesichtet und geordnet werden in gleicher Weise, wie dies mit jeder andern Religion zu geschehen hat. Erst in zweiter Linie wird es sich fragen: welchen Einfluss hat die Kenntnis der Volksreligion auf unsere theologischen Disziplinen; nicht blos auf die praktische Theologie, sondern auch auf Ethik, Dogmatik, Kirchengeschichte, vergleichende Religionsgeschichte. Wir werden also in einem ersten Abschnitt die Hauptergebnisse der Erforschung der Volksreligion darlegen und in einem zweiten Abschnitt über den Einfluss dieser Resultate auf die theologischen Disziplinen reden.

I.

Die Darstellung unserer Volksreligion.

A. Vorfragen.

Lohnt sich eigentlich eine nähere Beschäftigung mit dem, was wir Volksreligion nennen, oder lohnt sie sich nicht? Kommt Etwas dabei heraus, oder ist es eine vorübergehende antiquarische Liebhaberei? Es wird deshalb zu untersuchen sein: ist die Volksreligion der trübe Bodensatz der theologischen Entwicklung auf dem Boden einer niedrigen Bildungs- und Kulturstufe? Dann lohnt es sich nicht, von dieser Bauernreligion viel Aufhebens zu machen. Oder haben wir es zu tun mit einer volkstümlichen Entwicklung der christlichen Religion, welche neben der theologischen Entwicklung hergeht und durch ihre ethisch-religiöse

*) Wir benützen gerne auch diese Stelle, dem Herrn Verfasser zum Titel eines *Doctor theologiae honoris causa*, den ihm die Universität Jena auf Weihnachten verliehen hat, im Namen Vieler zu gratulieren. D. Red.

Bestimmung des Volkslebens ihre Existenzberechtigung beweist? Die Beantwortung dieser Frage wird sich durch unsere Untersuchung ergeben.

Warum ist die religiöse Volkskunde ein *so spät* geborenes Kind unter seinen theologischen Geschwistern? Weil zur empirischen Erforschung der eigenen Religion die Objektivität gehört, deren Gegensatz der Orthodoxismus ist. Dieser betrachtet sich selbst als absolute Norm und jede andere Religionsgestaltung als depravierte oder defekte Form, die keine Existenzberechtigung hat. Zur Zeit der Aufklärung erschienen Herders Stimmen der Völker und zur selben Zeit hat Pfarrer Engemann in Schangnau seine Beobachtungen über die Religion seiner Schangnauer in seine Pfarrhauschronik geschrieben. Die Reaktion verwischte diese Bestrebungen wieder. Jeremias Gotthelf, der geniale Sammler und praktische Bearbeiter auf dem Gebiet der Volksreligion, empfand das Bedürfnis nach genauerer Erforschung dieses Gebietes. Der Pfarrer spricht zum Schulmeister („Leiden und Freuden"):

„Wenn man übrigens den Glauben der Menschen untersuchen würde, den Glauben, der auf ihr Leben eigentlich Einfluss hat, man würde da wunderliches Zeug finden; man würde finden, dass an diesem Glauben die Bibel den wenigsten Anteil hat. Dieser eigentliche kursierende Volksglauben wechselt etwas im Laufe der Zeiten, aber langsam, und wenn derselbe einmal mit dem Bibelglauben zusammentrifft, dann ist's gut; aber leider sind wir noch nicht da."

Der wissenschaftlichen Untersuchung der Volksreligion steht die *Schwierigkeit* dieser Aufgabe im Wege. Das Objekt der Untersuchung ist kein Leichnam, sondern ein vielgestaltiger lebendiger Organismus. Es können dabei nur typische Erscheinungen in Betracht kommen. Diese aber werden nie und nirgends die ganze Schicht einer Volksgruppe oder einer Bildungsstufe durchsetzen. Überall durchbricht der Individualismus die Grundzüge des Bildes, so dass die Beobachtungen und die daraus gezogenen Schlüsse immer dem Vorwurfe der Einseitigkeit ausgesetzt sein werden. Wenn auch diese Einseitigkeit vermieden werden könnte, so wird eine volkskundliche Darstellung doch niemals photographische Treue erreichen, weil sie die besondern charakteristischen Züge heraushebt, die bei gewöhnlicher Betrachtung hinter dem allgemein Menschlichen zurücktreten. Der Botaniker klassifiziert die Pflanze nach Bestandteilen, die dem Spaziergänger nicht sichtbar sind und beschreibt sie anders, als der Maler. Wenn die Volkskunde die Mängel der Volksreligion hervorhebt, so entsteht da-

durch natürlicherweise ein Gesamtbild, das ungünstiger aussieht, als die Wirklichkeit.

Der Gang unserer Untersuchung hat Analogie mit der Untersuchung der Erdrinde. Dem Geologen öffnet sich an verhältnismässig wenig Stellen der Einblick in die Strucktur des meist durch die Kultur bedeckten Erdbodens. Das religiöse Leben zeigt sich nicht auf der Oberfläche und wo es sich zeigt, da fehlt ihm der sprachliche Ausdruck. Hat sich das religiöse Denken und Empfinden geändert, so hat der sprachliche Ausdruck damit nicht Schritt gehalten. Man bedient sich der traditionellen Redeweise, die damit unbewusst zur Phrase wird, weil sie sich mit dem Empfinden nicht mehr deckt. Wer das fühlt und keine neue Ausdrucksweise zur Verfügung hat, der wagt es nicht, eine solche zu suchen. Er schweigt und macht den Eindruck der religiösen Leere; es fehlt aber an der Form.

Sowie der Geologe zuerst den Humus beiseite schafft, so werden wir vorerst alles dasjenige Material aus unserm Gesichtskreis wegschaffen, das für unsere Zwecke wertlos ist. Dann wird der Geologe zunächst kristallinisches Urgebirge vom Sedimentgestein unterscheiden. So besteht auch die Volksreligion aus einem Kern von Urgestein; das ist das, was aus der religiösen Menschenseele mit psychologischer Notwendigkeit herausgewachsen ist. Es ist die natürliche Religion, die Urreligion in der horizontal am weitesten ausgebreiteten Basis. Davon unterscheidet sich das Sedimentgestein in Schichtenkomplexen oft in gestörter Lagerung. Das ist dasjenige, was nicht aus innerer Notwendigkeit hervorgegangen ist, sondern was sich von aussen her, von oben herab abgelagert und aufgelagert hat, was durch die Flüsse von verschiedenen Seiten hergetragen wurde. Das sind die Niederschläge und Ablagerungen der verschiedenen Entwicklungsperioden der christlichen Religion. Die vertikale Mächtigkeit der Ablagerungen ist naturgemäss nicht überall gleich; hier hat etwa der Pietismus mehr aufgetragen, dort der Rationalismus. Zur Bestimmung der Schichten dienen die Petrefakten. Nicht alle, sondern die Leitpetrefakten, d. h. die für die betreffende geologische Formation charakteristischen Formen. Die Auswahl des Charakteristischen in der Volkskunde und dessen Scheidung von dem Zufälligen und Individuellen erfordert Vertrautheit mit der Volksseele. Findet sich Gold und Edelgestein, so stehen Religionsforscher und Geologe, beide vor demselben unerklärten Rätsel.

B. Das Unwesentliche.

Gebhards bäuerliche Glaubens- und Sittenlehre ist eine von

grosser Beobachtungsgabe zeugende Sammlung von Material. Aber dieses Material ist nicht nach seinem Wert gesichtet. Wissenschaftlich wertlos und deshalb als Abraum zu behandeln ist alles Beobachtungsmaterial, das aus dem *Bildungsunterschied* hervorgeht. Bibelkritik z. B. wird natürlich deshalb nicht verstanden, weil dazu alle wissenschaftlichen Voraussetzungen fehlen. Daher das Urteil: Entweder ist Alles wahr, oder die ganze Bibel ist ein Lügenwerk. Der Pfarrer, der irgend einen Punkt in der Bibel bezweifelt, glaubt gar nichts, auch nicht an Gott. Wenn er das bestreitet, so tut er es blos seiner amtlichen Stellung wegen. An welchem Punkt literarische oder dogmatische Kritik stehen bleibt, das kann der Ungebildete unmöglich einsehen. Alles, was aus Unwissenheit hervorgeht, kann nicht als wissenschaftliches Material gelten.

Mangel an Bildung ist das Misstrauen, das Unterschieben falscher Motive, das Verdächtigen und Verketzern, was den Pfarrer so unangenehm berührt, aller blinde Eifer und Fanatismus, was von je her schlimme Begleiterscheinungen der Religion gewesen sind. Das sind nicht religiöse Motive.

Die menschliche *Trägheit* verbindet sich mit dem konservativen Element in der Religion und erzeugt Zerrbilder: „Was der Brauch ist", klagt Gotthelf *), „sei es christlich oder unchristlich, recht oder lätz, das regelt ihren Lebenslauf. Diese Brauchreligion, die namentlich von Müttern und Tanten gepflegt wird, die leitet das Rechtsgefühl, pflanzt ein falsches Gewissen auf und dieses Gewissen ist der niederträchtigste Feigling, den es auf Erdboden gibt." Hieher gehört auch ein gewisser Pessimismus, der die Lebensanforderungen zu schwer findet und seiner Energielosigkeit ein religiöses Kleid anzieht mit Diesseitsverachtung und sinnlicher Jenseitshoffnung.

Zur Trägheit gehört die viel beobachtete Unmündigkeit und Unselbständigkeit des sittlichen Urteils, die gesetzlicher Vorschriften als Stütze bedarf. Was gesetzlich befohlen und geregelt ist, das hat Giltigkeit und lebt sich rasch ein. Man stellt sich gern unter äussern Zwang. Alle die hieher gehörigen Erscheinungen kommen nicht in Betracht.

Der *praktische Materialismus* ist ein *allgemein* menschliches Gewächs und differiert nur in der Erscheinungsweise je nach der Berufsart. Wenn Geld zusammenzuhalten des Bauern und der Bäuerin vornehmste Pflicht ist, wenn der Verschwender am tiefsten

*) Die Zitate aus Gotthelf sind, wo nichts Anderes bemerkt ist, aus „Anne Bäbi Jowäger."

verachtet wird, wenn Vergehen gegen das Eigentum schärfer beurteilt werden, als Vergehen gegen die Sittlichkeit, so sind das niedrig stehende Urteile eines schlecht entwickelten ethischen Zustandes, die nichts Charakteristisches an sich tragen.

So liegt viel wertloser Schutt herum, der wohl dazu verleiten kann, die ganze bäurische Religion kurzweg als minderwertig zu bezeichnen.

C. Der Animismus.

Ich habe auf dem Gebiet der Volksreligion von Urgebirgen gesprochen im Unterschied zum Sedimentgestein. Ich verstehe darunter die ganze religiöse Vorstellungswelt, die nicht dem Christentum angehört. Diejenigen Äusserungen dieser Vorstellungswelt, die am meisten auffallen, fasst man gemeiniglich zusammen als „Aberglaube." Dieser Aberglaube enthält eine kindlich naive Gottesvorstellung, eine ausgebreitete Geisterwelt. Diese Geister sind die Seelen der Abgestorbenen, die sich vorzugsweise am Ort ihrer Bestattung und ihrer frühern Wirksamkeit aufhalten. Es gibt eine Menge böser Geister als Urheber von Krankheit bei Menschen und Vieh, welche gebannt werden können durch Zaubersprüche und Amulete. Es gibt Schutzmassregeln gegen ihre Einwirkungen. Es gibt eine Menge guter und böser Vorbedeutungen und Zeichen, es gibt gute und böse Tage, an denen gute und böse Geister ihren Einfluss üben. Es gibt besonders geweihte Tage und Schicksalszeiten, an denen die Tiere reden und den Menschen die Zukunft geoffenbart wird. Es gibt geheimnisvolle Kräfte der Natur, die den Menschen dienstbar gemacht werden zur Auffindung des Wassers im Boden, zur Heilung von Krankheiten, zur Erwerbung von Reichtum.

Diese ganze hier nur angedeutete Welt wurde unter dem allgemeinen Begriff „Aberglaube" zusammengefasst und es entstand die Frage nach dem Verhältnis dieses Aberglaubens zum christlichen Glauben. Bis in die neuere Zeit stellte die Theologie den Aberglauben in Gegensatz zum Glauben als ein Produkt des Unglaubens, als ein antireligiöses Verhalten. Die religionsgeschichtliche Untersuchung erkennt dagegen im Aberglauben *wirklichen* Glauben, *wirkliche* Religion und zwar die Reste einer frühern religiösen Entwickelungsstufe, einer abgesetzten Religion, die durch die neue Religion noch nicht ganz ersetzt oder verdrängt worden ist, altes Gemäuer, auf das die christliche Kirche gebaut worden ist.

Das entspricht auch dem Bewusstsein des Volkes. Wer auf Zeichen und Tage achtet, wer Krankheiten mit Sympathiemitteln

und Zaubersprüchen heilt oder heilen lässt, wer in den drei höchsten Namen räudige Schafe kuriert und bei Todesfällen sich streng an Gebräuche hält, deren Bedeutung Niemand mehr kennt, hat nicht das Bewusstsein, etwas Unreligiöses zu tun. Er hat kein schlechtes Gewissen dabei. Er verrichtet vielmehr diese Dinge mit religiösen Gefühlen und betrachtet den als unreligiös und ungläubig, der darüber lächelt, sucht deshalb seine Bräuche durch Heimlichkeit vor diesem Spott, der ihn schmerzt, sicher zu stellen. Ein Zweifel an solche Heilungen gilt als grössere Ketzerei, als irgend eine dogmatische Unkorrektheit. Meyeli muss bei Gotthelf in seinen Geburtswehen die alte Montur anziehen. Dazu sagt Annebäbi: „Wer witzig isch und o no öppis glaubt und *Religion het,* wird nid lache." Die Hebamme bemerkt dazu: „An allen rechten Orten, wo man noch etwas *auf Religion halte* und auf alten Bräuchen, legten die Weiber die Mundur an." Und als alles glücklich vorbei war, versichert Annebäbi: „Chumlig ist's doch, we me no ne Religion hat, mi het's wieder chönne gseh."

Der Pfarrer von Langnau klagt 1701, dass die meisten Langnauer und Truber nicht davon abzubringen sind, die Weihnacht nach dem alten Kalender zu feiern, dass sie von ihm verlangten, an diesem Tage Predigt zu halten; die Kapitelsakten melden, dass er darob öffentlich gescholten worden sei und dass sich die Kommunikanten deshalb vermindert haben. Die Klagen über die Feier dieses alten heiligen Tages wiederholen sich und noch heute gilt derselbe in vielen Bauernfamilien im Emmenthal als Feiertag und die Neutäufer, sowie die evangelische Gesellschaft feiern ihn bei uns mit Gottesdienst. Dass das nicht blosser Konservatismus ist, ergibt sich daraus, dass die heilige Nacht eine wichtige Rolle spielt für allerlei Wahrsagerei. Nun werden diese Kräfte durch Verlegung auf ein neues Datum lahm gelegt, daher die Anhänglichkeit an das alte Datum.

Man hat nun gelernt, dieses ganze grosse Gebiet des sogenannten Aberglaubens nicht als Erfindungen einer willkürlichen Phantasie, nicht als Ausgeburten eines müssigen Unglaubens zu betrachten, sondern als Überbleibsel oder Überlebsel einer vorchristlichen Religion. Denn die Untersuchung hat ergeben, dass alle diese alten religiösen Vorstellungen auf weite Gebiete hin dieselben sind, dieselben in Deutschland und der deutschen Schweiz und ähnlich in den Völkern anderer Sprache. Zeigen sich lokale Variationen, so sind die Grundzüge dieselben.

Auf dem Gebiet aller Kulturreligionen, zu welchen auch das Christentum gehört, lebte überall die alte Volksreligion fort. Die Religionen des Confutse, des Buddha, des Zarathustra sind philo-

sophische und ethische Systeme. Sie sind die offiziellen Religionsbekenntnisse ihrer Völker geworden, aber neben ihnen bestanden die alten Religionen fort. Eduard Taylor „Die Anfänge der Kultur" hat alle Naturreligionen der Erde untersucht ued zusammengestellt und findet überall gemeinsame Gedanken. Aus dem, was allen Völkern der Erde an religiösen Vorstellungen gemeinsam ist, lässt sich eine gemeinsame Religion aller Menschen zusammenstellen. Taylor nennt diese Religion Animismus. Das ist Heidentum überhaupt, sei es germanisch oder keltisch, oder die Religion der afrikanischen Neger. Diese Urreligion ist hervorgegangen aus den unmittelbaren Empfindungen, die der Mensch erlebt. Das Kind redet mit der Puppe und mit dem Tier; der Baum, der Bach, der Strauch sind seine Freunde. Es beseelt Alles. Im Gewitter, im Sturmwind lebt eine persönliche Macht und Gewalt, eine zornige Gottheit. Die Toten erscheinen uns im Traum, aber das Kind unterscheidet den Traum nicht vom wachen Erleben. Also leben die Toten, sie verkehren mit uns. In der ganzen Natur walten wunderbare Kräfte, die wir nicht verstehen können; das sind lebendige Dinge, gute und böse Geister und es ist unser Interesse, Mittel und Wege zu finden, um mit ihnen in Verbindung zu treten.

Es ist wunderbar, zu erfahren, wie sehr die Grundzüge jeder Naturreligion miteinander übereinstimmen. Man erkennt in grosser Ausdehnung das in seinen wesentlichen Bestandteilen überall gleiche Urgebirge und man wundert sich über die Mächtigkeit desselben in dem Gebiet aller christlichen Länder. Wenn man sich fragt: was ist in der christlichen Religion das christliche, so ist das oft der allerkleinste Teil des Ganzen, das Licht auf den Gipfeln der Berge.

D. Pelagianismus.

Was von der christlichen Religion im Laufe der Zeiten sich im Volksbewusstsein abgelagert hat, trägt einen gemeinsamen Charakterzug, den des Pelagianismus im Gegensatz zum Augustinismus. Auf paulinisch-augustinischen Grundgedanken beruhen die gegen den Katholizismus gerichteten evangelischen Bekenntnisschriften. Der Pelagianismus geht zurück auf das Judenchristentum, auf das Judentum und auf die ganze heidnische Religionsauffassung. Er beherrscht den Katholizismus und beherrscht auch unsere Volksreligion. Somit besteht ein *Gegensatz* zwischen unsern kirchlichen Bekenntnisschriften und der Volksreligion.

In beiden Richtungen ist dasjenige, was wir suchen und wünschen, eine Heilgabe Gottes, eine Hülfe, ein Beistand, den Gott dem Menschen leistet. Beim *Pelagianismus* wird diese Gabe

Gottes vom Menschen *verdient*. Die Gabe Gottes ist abhängig vom Verhalten der Menschen. Wenn Gott den Menschen soll gnädig gesinnt sein, so muss ihm der Mensch die gebührende Ehre antun, er muss durch sein Verhalten das Wohlgefallen Gottes erwerben. Darum nennt Pfr. Lic. Jüngst, dem ich hier folge, den Pelagianismus: Kultusreligion. Der *Augustinismus* sucht ebenfalls Gottes Heilsgabe. Aber sie ist unabhängig vom Verhalten des Menschen. Sie strömt aus freier Güte auf den Menschen, *unverdient*. Durch Gottes Geist wird er gehoben und diese Einwirkung des Geistes Gottes auf den Menschen erzeugt in ihm das richtige ethische Verhalten. All seine Tugend ist ein Ausfluss des göttlichen Geistes, etwas, dessen er sich nicht rühmen darf. Diese Richtung nennt Jüngst die Geschichtsreligion, d. h. die Religion, bei welcher die geschichtliche Erlösungstatsache das Erste ist, unabhängig von dem Verhalten des Menschen. Also in der Kultusreligion ist das Verhalten des Menschen das erste und darauf folgt als Belohnung die göttliche Gabe und in der Geschichtsreligion ist die göttliche Gabe das erste und darauf folgt das richtige Verhalten des Menschen.

Wie zeigt sich nun das in der Volksreligion?

Betrachten wir das *Gebet*. Es gibt zweierlei Art beten. Die eine Art ist das regelmässige Hersagen einer bestimmten Formel, wie des Tischgebetes. Dies hat rein kultischen Charakter. Es ist eine Ehrung Gottes. Die andere Art des Gebetes ist eine bestimmte Bitte, auf die man einen bestimmten Erfolg erwartet, der sonst, ohne diese Bitte, nicht käme. Hansli sagt bei den Blattern des Jakobli: „Wenn er wüsste, dass das beten mehr hülfe (als Wagensalbe), so wollte er fürfahre, bis es bschossen hätte.“ (Gotthelf). In der Stube des Schwerkranken liegt das Gebetbuch auf dem Tisch und da wird abwechlungsweise streng gebetet, damit eine Wirkung erzielt werde. Der Pfarrer soll bei Schwerkranken beten, damit es eine Änderung gebe. Beim nahenden Hagelwetter wird gebetet, damit dieses Wetter ferngehalten werde oder vorüberziehe. Dann heisst es: „Buebe, höret bätte, es chunnt Glanz nache!“ (Mündliche Tradition). Der Mensch will also mit dem Gebet auf Gott eine bestimmte Wirkung erzielen. In der Geschichtsreligion ist das Gebet vorzugsweise ein Dankgebet, eine Äusserung der durch Gottes Wirken auf den Menschen hervorgebrachten religiösen Stimmung, ein andächtiges Verweilen der Gedanken bei ihm, ein Eintauchen der eigenen Gedanken und Erlebnisse in die tieferen, reinern Gottesgedanken.

Der Melker soll im Stall nicht *fluchen*, warum nicht? weil sonst ein Unglück im Stall passieren könnte, weil dadurch Gottes

Obhut verjagt wird. Also ist Gottes Verhalten abhängig von dem des Menschen anstatt: der Mensch ist ein Kind Gottes, deshalb flucht er nicht.

Das *Bibellesen* ist vorzugsweise eine religiöse Pflicht. Man tut damit etwas Gott Wohlgefälliges. Das war gewiss nicht die Meinung zur Reformationszeit, aber die Kultusreligion hat den ursprünglichen Sinn der religiösen Belehrung in den der religiösen Pflicht umgewandelt.

Der *Besuch des Gottesdienstes* trägt vorwiegend den Kultuscharakter. Er ist eine Leistung Gott gegenüber, ein Höflichkeitsbesuch. Man erweist auch dem Pfarrer diese Höflichkeit, besonders als Gegenbesuch und straft ihn durch Fernbleiben, wenn er ein wirkliches oder vermeintliches Interesse verletzt hat.

Das *Sündenbewusstsein* ist ein sehr relatives. Annebäbi sagt: „Ja, wir sind auch arme Sünder, aber öppe öppis schlechts, gäb wie liecht, haben wir doch nicht gemacht, oder es soll öpper füre stah und sagen, was.“ Gotthelf sagt von diesem Annebäbi: „Von Busse, Bekehrung, Wiedergeburt verstund es nichts, und liess sich gar nicht träumen, dass es sich zu bekehren hätte; war es ja doch eine brave Frau, hatte nie mit einem andern zu thun gehabt und gestohlen auch nicht, und in der Käfi war es auch nie gewesen, und in eine Käserei gegeben und mit der Milch bschissen und mit dem Käser unter einer Decke gelegen, war es auch nicht.“ Es ist also eine gewisse Tugend vorhanden und fehlt daran Etwas, so ist Besserung von Nöten, aber zu Sündenvergebung, Gnade, Rechtfertigung. Erlösung fehlt eine zwingende Notwendigkeit und was darüber gesprochen wird, ist nicht ursprüngliches Empfinden, sondern ist nachgesprochen. Dem Volksbewusstsein liegt viel näher die richtige, entsprechende Bestrafung des Sünders. Und das Gerechtigkeitsgefühl verlangt vom Jenseits einen Ausgleich nicht nur von Schuld und Strafe, sondern auch von Glück und Unglück. Annebäbi meint: „Wenn Jakobli (infolge der Blattern) schon nicht mehr so hübsch sei, so mache das nicht so viel, wenn er nur *so sicherer* selig werde.“ Deshalb ist auch alles Unglück Strafe für die Sünde. Annebäbi spricht: „Aber Herr Jeses, die rechten Blattern werden es nicht sein; ich wüsste nicht, womit wir das *verdient* hätten.“ Und weiter: „Es wisse nicht, womit es sich versündigt hätte, aber es düeche ihns, wenn man der Tag öppe seine Sache gemacht hätte, wie me chönne und möge, so könne der Herr einen z' Nacht rüehjig lassen.“

Gott fühlt und denkt menschlich. Dass Gott in Verbindung steht mit unabänderlichen Naturgesetzen, ist dem Landmann

fremd. Es gilt viel mehr die Menschenähnlichkeit Gottes, als die Gottähnlichkeit des Menschen. Gott ist ein grosser König, der gnädig die Bitten hört und Linderung schafft und dafür Dank beansprucht. Dass Gott sich selbst an gewisse Gesetze gebunden hat, weiss das Unterweisungskind nicht; ihm ist Gottes Allmacht mit Willkür gleichbedeutend. Was die menschliche Wissenschaft erklären kann, das hat sie dem Wirkungskreis Gottes, seinem unmittelbaren Einfluss weggenommen, während alles Geheimnisvolle Gottes besonderes Gebiet ist. Hansli sagt: „Von dem Impfen weiss man, von wem es kommt, man kann ihm den Namen geben, aber von den rechten Blattern, da weis man nicht, woher die kommen, darum kommen die gerade von Gott, wie die andern Krankheiten auch und was von Gott kommt, soll man in Geduld annehmen.“ Gott ist der strenge, alttestamentliche Gott und Gerechtigkeit ist seine Haupteigenschaft. „Es lebt ein gerechter Gott im Himmel.“ Daher die grosse Freude, wenn alte Schuld ihre Strafe, Unschuld ihre Rechtfertigung findet. Diese Dogmatik spiegelt sich in der ganzen Grausamkeit des mittelalterlichen Strafvollzuges. Wie die Religion ein Rechtsverhältnis ist zwischen Gott und den Menschen, das zeigt eine Strophe von Jakob Blaser von Langnau von 1708: (Gedrucktes Flugblatt.)

„Wir sollen von gantzem Hertzen
Gott dem Herrn gehorsam seyn,
Er wird wenden allen Schmertzen,
Uns zum Leben führen ein,
Die ungehorsam sind erfunden,
Solchen wird er zu der Stunden
Z'sammen binden Händ und Fuss,
Werffen in die Finsternuss.“

Der Gott der Bergpredigt, welcher regnen lässt über Gerechte und Ungerechte, ist nicht des Volkes Gott, vielmehr der alttestamentliche Gott, der die Feinde zerschmettert und mit dieser Kraft dem mit ihm verbündeten Christen zur Seite steht. Mädi meint von Annebäbi: „Wüst mache es ihm allweg, das sei wahr, aber das mache nichts; wenn ein gerechter Gott im Himmel sei, so werde der es ihnen schon eintreiben, sie sollen nur Geduld haben.“ Annebäbi aber spricht zu Mädi: „Es ist notti trurig, we me mues Lüt um si ume ha, wo me geng förchte mues, der lieb Gott thüy es Zeiche ane und zeig ne selber, was Glauben u Unglauben isch u mi chönnt selber o nes Näggi dervo übercho.“

Deshalb ist auch die *Sündenvergebung* Etwas, das verdient, erworben sein muss. Annebäbi dachte, „wenn es Jakobli recht lieb hätte, ihm die Hände unter die Füsse lege, so werde ihm Gott seine Sünd schon vergeben.“ Dass diese Sündenvergebung

im Zusammenhang stehe mit dem Erlösungswerk Christi, das gehört zur Dogmatik, die man zu glauben verpflichtet ist. Ob aber dieser Glaube lebt, ist eine andere Frage. Über das Leiden und Sterben Christi sind beim Krankenbett folgende Erwägungen lebendig: „Der Heiland hat noch viel mehr leiden müssen, als ich. Er ist unschuldig gewesen, ich bin nicht unschuldig und muss weniger leiden. Also kann ich füglich zufrieden sein."

Jakob Blaser sagt 1708:

„Darumb müssen wir auch heilig seyn,
Wer dann mit ihm will gehen ein,
Wer sich von Sünden thut waschen rein,
Den führt der Herr zum Leben ein."

Also wir waschen uns selber rein von unsern Sünden. Das ist die einfachste und darum auch populäre und wirklich vorhandene Soteriologie.

Der Unterschied der beiden Religionsarten, der Pelagianismus und der Augustinismus, oder der Kultus- und der Geschichtsreligion zeigt sich im *sittlichen Verhalten* des Menschen. In der Kultusreligion der streng gesetzliche Zug. Er gründet im Volk gute Sitte und hält zähe daran fest. Er ist abgeneigt den weltlichen Vergnügungen und gerät leicht in liebloses Urteilen über Andere, in ein kleinliches Bekritteln Anderer und innerhalb besonderer Religionsgemeinschaften in ein System gegenseitiger Beaufsichtigung und in pessimistische Weltbetrachtung. Es ist eine harte, ehrenfeste, strenge, aber nicht wohltuende, nicht versöhnende Sittlichkeit.

Daneben aber gibt es auch in unserm Landvolk die unbewusste Güte und Freundlichkeit, die als ein Gotteslicht von innen herausleuchtet mit dem Drang, Allen wohl zu tun und Freude zu machen. Diese Charaktertypen fehlen auch bei Gotthelf keineswegs. Ich erinnere nur an das Meyeli im „Annebäbi" und an die Schulmeistersfrau in den „Freuden und Leiden." Es sind die rechten Sonnengestalten in Gotthelfs Charaktertypen und wahrlich, sie leben im Volk. Das sind die, denen Gottes Gnade ein sonniges Herz gegeben hat. Diese Gnade ist es, die in ihnen das Gute wirkt. Sie denken nicht daran, sich damit irgend Etwas zu verdienen.

Es gibt also glücklicherweise auch in unserm Volk einen unbewussten Augustinismus. Natürlich ist ja auch die Lehre von der freien Gnade Gottes nicht auf dem Wege der Spekulation zu Stande gekommen. Das sind bei Paulus, Augustin und Luther persönliche Erfahrungen aus dem Leben ihres sittlichen Ringens. Nachher erst suchten sie nach einem Ausdruck für das, was sie

erlebt hatten. Dieser Ausdruck wurde zum Bekenntnis dessen, was man glauben möchte und später, was man glauben soll und muss. Jetzt wird der Glaube ein verdienstliches Werk und der Unglaube eine strafbare Sünde. Und damit ist der Augustinismus in Pelagianismus umgebogen, die Empfindung der freien Gnade Gottes ist gesetzliche Vorschrift geworden. So ist die Orthodoxie entstanden und auch Pietismus und Methodismus münden in dasselbe pelagianische Fahrwasser, sobald die persönliche Bekehrung Mittel und Bedingung wird zur Erlangung der göttlichen Gnade.

Ich bestätige also die Anschauung von Lic. Jüngst, dass der Grundzug des religiösen Denkens in unserm Volk pelagianisch ist, vorausgesetzt, dass dieser Ausdruck glücklich gewählt ist. Aber ich finde nicht, dass die Teilung in Augustinismus und Pelagianismus ohne Rest aufgeht. Wie steht es mit der Identifizierung des Augustinismus mit dem Christentum? Wenn wir mit Bousset (das Wesen der Religion), Wernle und Andern einen wesentlichen Unterschied machen zwischen der Religion des Paulus und der Religion der Synoptiker, so würde die Volksreligion derjenigen der Synoptiker näher stehen, als dem Paulinismus. Der grösste Teil der paulinischen Briefe ist dem Volk unverständlich.

Jüngst ignorirt die *mystische Richtung*, die durch das Mittelalter auch die Volksreligion durchzieht und u. A. in den Tannenthalbrüdern im Emmenthal sich verdichtet hat.

Als unpaulinische Religion hat der *Rationalismus* starke Wurzeln geschlagen und gute Früchte getragen. Er hat das Christentum über die Stürme der Revolution und der Reaktion hinübergerettet. Er hat aber nicht blos konservirend gewirkt, sondern neue oder vielmehr vergessene Gedanken wiedergebracht, den Grundsatz der Toleranz im Gegensatz zur konfessionellen Trennung, die Freude am Guten, Edlen und Schönen, die durchaus nicht nur eine gesetzliche, sondern eine hoch enthusiastische, im besten Sinn religiös begeisterte war. Zschokke's „Stunden der Andacht" haben bis zum heutigen Tag eine tiefgreifende Wirkung geübt. Ich halte dafür, dass der Rationalismus in unserm Volk mehr positive Frucht geschaffen hat, als die Orthodoxie. Es war diejenige Richtung, die für die Volksreligion am meisten Verständnis zeigte, und am meisten Sinn hatte für das Praktische, ohne dass deshalb das Gefühlsmässige in Nachteil kam. Denn aus dieser Zeit stammt vorwiegend unser Volkslied. Richard Rothe sagt („Stille Stunden"): „Der Rationalismus ist die *populäre* Fassung des religiös-*sittlichen* Christentums und tatsächlich viel älter als die Rede von ihm in der Theologie. Auch zur Zeit der unbestrittenen Herrschaft der theologischen Orthodoxie in der Kirche

war er in der evangelischen allezeit das *wirkliche* Christentum der grossen Masse der nicht Gleichgiltigen oder gar Ruchlosen. Der Pietismus (der ihr parallel läuft, auch historisch), kann seiner Natur nach nie das Christentum grösserer Massen sein."

II. Der Einfluss der Volkskunde auf die theologischen Disziplinen.

A. Die vergleichende Religionsgeschichte.

Die religiöse Volkskunde ist in erster Linie ein Objekt der Religionswissenschaft. Sie untersucht objektiv das Vorhandene. Was ist von diesem vorhandenen Vorstellungskomplex im engern Sinn christlich? Wenn man überhaupt quantitativ messen kann: der kleinere Teil! Der grössere Teil der Volksreligion ist in allen Hauptzügen allgemein menschlich, wenn man will heidnisch. Das Bewusstsein, dass wir zum guten Teil Heiden sind, macht uns einerseits bescheiden, rückt aber auch das Heidnische unserm Verständnis näher und zeigt uns die Religion als wesentlichen Bestandteil der Menschenseele und der Volksseele. „In allen Zonen liegt die Menschheit auf den Knieen." Wir erkennen dabei, was Jesus wohl gewusst hat, dass die Religion ein lebendiger Organismus ist, der sich im Wachstum, in der Entwicklung befindet, wozu auch teilweises Absterben und Degenerieren gehört.

Unsere Volksreligion stellt sich dar als das Produkt einer langen und komplizierten Entwicklung. In diese Entwicklung hinein trat das Christentum, nicht als eine Summe fertiger, abgeschlossener Lehren, hingestellt auf den Platz der gänzlich dem Erdboden gleichgemachten Heidenaltäre, sondern als Sauerteig, der die vorhandenen Vorstellungen umwandelt und läutert, als Baum, der die Kräfte und Säfte des alten Bodens sich assimiliert.

Wenn wir inmitten der Volksreligion Überlebsel aus früheren Entwicklungsstufen antreffen, so können wir sie ansehen als Petrefakten oder erratiche Blöcke, Denkmäler der Vergangenheit, als Zeugnisse für die konservierende Kraft der religiösen Erinnerung. Besser aber sehen wir die Überlebsel als Lycopodien und Farne an, Pflanzen, die jetzt noch verkümmert fortleben, nachdem sie ihre Hauptentwicklung in früheren Weltperioden gehabt haben; aber ihre Lebensbedingungen sind nicht ganz geschwunden. Die psychologischen Ursachen der Existenz der Überlebsel sind noch vorhanden. Sind wir aber einmal von der Geologie zur Botanik übergegangen, so führt mich ein Freund einen kleinen Schritt weiter zur Obstbaumzucht und zeigt mir. im Obstgarten die Wurzelschosse unterhalb der Veredlungsstelle Siehst du, hier hast du deine religiösen Überlebsel. Nachdem der Baum durch das Christentum veredelt worden ist, haben diese

blinden Schosse keine Berechtigung mehr, sondern werden abgeschnitten. Mein Freund will damit dem Irrtum vorbeugen, als ob die Erklärung der Überlebsel aus der Entwicklungsgeschichte der Religion ein Zeugnis sein sollte für ihre Existenzberechtigung. Nachdem das Bessere erschienen, hat das Schlechtere kein Recht mehr. Dieser Gesichtspunkt ist ganz richtig. In der Religionsgeschichte tritt zur natürlichen Entwicklung die sittliche und religiöse Verantwortung und wo die menschliche Kultur veredelnd in die Botanik und Zoologie eingreift, da erscheint uns die Degeneration, das Zurücksinken in die alten, wilden Formen als moralisch unstatthaft. Es ist also nicht blos Tatsache, dass in der Religion Überlebsel sich erhalten, sondern dass auch eine Kraft der Trägheit existiert, die fortgeschrittene Religionsformen zum Zurücksinken in längst überwundene veranlassen. Das stimmt mit der Kulturgeschichte und mit der Naturwissenschaft.

Das Studium der Volksreligion führt zwingend zur vergleichenden Religionsgeschichte. Denn die Volksreligion bleibt unverständlich ohne die Vergleichung mit den gleichartigen Religionserscheinungen anderer Völker und Zeiten. Und anderseits gewinnt die Religionswissenschaft wesentlich durch Einbeziehung der inländischen Religionsvorstellungen, welche die Volkskunde zu Tage fördert. Der Gewinn für uns ist der, dass wir unsere Volksreligion nicht mehr als etwas wesentlich Verschiedenes aus dem Kreis der menschlichen Religionserscheinungen herausheben, sondern als Glied eines grossen Ganzen betrachten.

Solche Erkenntnis hat unmittelbaren Einfluss auf den Missionsbetrieb. Wir lernen auch in bizarren Erscheinungsformen den relativen religiösen Wert schätzen. Wir haben am eigenen Leibe des Christentums die Lebenskraft alter Religionsvorstellungen und Formen kennen gelernt und dürfen bei Andern keine plötzliche und radikale Umwandlung derselben erwarten. Wir werden den religiösen Wert des Widerstandes gegen solch radikale Zumutungen zu schätzen wissen. Wir werden aber auch die überständigen Vorstellungen aus dem missionierenden Christentum ausmerzen müssen. Wir werden unter den Heiden das Christentum weder als Moralcodex, noch als dogmatisches Compendium, sondern als Sauerteig wirken lassen, der sich selbst seine Formen schafft.

B. Dogmatik.

Die Dogmatik ist nach Schleiermacher beschreibende Wissenschaft. Wenn aber der religiöse Wert einer jeden dogmatischen Position beschrieben wird, so sollte auch darauf Gewicht gelegt

werden, welchen Einfluss sie jeweilen ausgeübt hat. Wir werden dann finden, dass grosse dogmatische Lehrentwicklungen stattgefunden haben in den Studierstuben der Gelehrten, in den Hörsälen der Fakultäten; sie sind in die Beratungszimmer der Consistorien gelangt und auf die Kanzel, nicht aber ins Volksbewusstein. Es sei ferne, die theologische Dogmatik oder Dogmengeschichte gering zu schätzen, aber sie würde sich erweitern durch die dynamische Prüfung ihrer Aufstellungen. Diese dynamische Prüfung würde zeigen, dass der religiöse Wert oder die psychologische Notwendigkeit derselben sehr verschieden ist. Es würde sich die Wertlosigkeit z. B. der trinitarischen und der Abendmahlsstreitigkeiten ergeben, die sich vom kirchengeschichtlichen Standpunkt aus als grosses Unglück für den Protestantismus erwiesen haben. Man würde sehen, dass etwa die Theodicee, die Frage nach dem Ursprung des Übels, praktisch religiöses Interesse in allen Volkskreisen findet. Es müsste also die Dogmatik ihre Entwicklung nicht vorwiegend nach der Spekulation hin nehmen, sondern nach der Religionspsychologie.

Eine zweite Beobachtung: Die Volksreligion ist keineswegs stabil, sondern erlebt Umbildungen. Liegen die Ursachen der Umbildung vorzugsweise auf dem dogmatischen Gebiet? Nein. Die Eisenbahn hat darin mehr geleistet, als sämtliche Theologieprofessoren zusammen. Und vorher die Buchdruckerkunst, und jetzt die moderne Entwicklung von Handel, Verkehr und Industrie. Auf dem Weg der Vergleichung finden wir, dass die politische Entwicklungsgeschichte eines Volkes von grossem Einfluss ist auf seine religiöse Selbständigkeit.

Aus der modernen Philosophie dringt auf dem Weg der Unterhaltungsliteratur in der Art von Paul Heyse's „Kinder der Welt“ ein atheistischer Einfluss in die Volksseele ein. Die grossen philosophischen Fragen sind es, die das Volk beunruhigen und bearbeiten. Dazu kommt die Naturwissenschaft seit Copernikus und Keppler bis auf Häckel, mit ihrem Einfluss durch alle Bildungsmittel. Technik, Philosophie und Naturwissenschaft, das sind bewegende Kräfte in der Volksreligion. Dazu kommen die Schicksale eines Volkes und seine gesamte Kultur. Wir können die Volksreligion bis ins 17. Jahrhundert hinein mit ihrem Hexen- und Teufelsglauben und der ganzen Höllenangst nicht verstehen ohne die lebendige Vorstellung von den Verheerungen der Pest, dem sanitätswidrigen Kulturzustand, den Schrecken des 30jährigen Krieges. Was heisst das für den Betrieb der Dogmatik? Dass das dogmatische Denken ein schmaler

Ausschnitt ist aus dem Gesamtgeistesleben, dass die Dogmatik mehr pansophistisch sein sollte.

Und doch kann man — und das ist unsere dritte Beobachtung — leicht auch die Äusserungen der Volksreligion überschätzen.

Seit den Zeiten der lebhaften Anteilnahme der Landbevölkerung an der Berufung von Strauss an die Zürcher Fakultät ist unser Volk infolge der demokratischen Institutionen unserer Landeskirchen von den theologischen Parteien reichlich bearbeitet worden. Jede dieser Parteien tat ihr möglichstes, sich Anhang zu verschaffen durch Agitation in Wort und Schrift. Wer das alles erlebt hat und erlebt, kann etwas erzählen von der Unselbständigkeit und Unklarheit dogmatischer Begriffe, von der Wirksamkeit der Reklame und der Suggestion, so dass nicht nur jeder Dogmatiker, sondern auch jeder Pfarrer sich wohl hüten muss, sich von Volksmeinungen, Volksirrtümern, Volksfanatismus und Volksdummheit imponieren zu lassen, oder gar diese finstern Mächte als Beweismittel gelten zu lassen.

C. Ethik.

Welches ist in der Volksreligion die ethische Norm? Jüngst sagt, dass die Kultusreligion eine selbstgemachte Ethik hat, deren Norm in dem subjektiven Belieben der Menschen liegt, während die Geschichtsreligion Christus als Norm hat. In der Tat wurzelt die Ethik des Volkes in Tradition und Gebrauch, im Gesetz und den Einflüssen der Kultur.

In der Tradition. Die Protokolle der bernischen Kapitelsversammlungen von der Reformationszeit an klagen beständig über das voreheliche Zusammenleben der Verlobten, das Erscheinen der hochschwangeren Bräute zur kirchlichen Trauung und das Unwesen des Kiltgangs. Es wird auch nach einem Mandat verlangt, dass Knechte und Mägde nicht in demselben Gaden logiert werden sollen. Diese Gebräuche sind gegen alle kirchliche und obrigkeitliche Beeinflussung so widerstandsfähig durch Jahrhunderte hindurch, dass wir ihren Ursprung in vorchristliche Zeit versetzen können, wo die Gründung des Ehestandes bedingt war durch die Aussicht auf Nachkommenschaft. Alle Orthodoxie ist gegen diese Sitte machtlos gewesen.

Der Zustand der Schlafstätten in sittlicher Beziehung, die Behandlung Verkostgeldeter wird mehr gebessert durch Vorschriften der Armenpflege und Inspektionen, durch Berührung einzelner, namentlich weiblicher Familienglieder mit höhern Kulturstufen, als durch religiöse Einflüsse. Die gute Unterkunft von Ver-

kostgeldeten hängt nicht von der religiösen Stellung der Pfleger ab, da wir häufig bessere, liebevollere Behandlung finden bei den Kindern der Welt, als bei den Kindern des Lichtes. Tierquälerei weicht nicht religiösem Einfluss, sondern polizeilicher Strafe und bessern Strassen. Die Gefängniszustände, die Grausamkeiten der Justiz, die Hinrichtungen der Ketzer und der Hexen weisen auf ganz unentwickelte moralische Begriffe in einer Zeit der unumschränkten Herrschaft der Orthodoxie. Wie viel hat in der Ausbildung dieser Begriffe die christliche Religion getan, wie viel die religiös-indifferente Kultur? Es wird für die wissenschaftliche Ethik die Aufgabe von neuem erwachsen, ihre Abhängigkeit von der Religion nicht nur auf abstraktem Weg nachzuweisen, sondern auch auf Grund empirischer Beobachtung.

Die protestantischen Bekenntnisschriften setzen die Erlösungstatsachen als das Erste. Durch diese wird das sittliche Verhalten bestimmt, das sich zeigt als Äusserung der Dankbarkeit. Die Wirklichkeit zeigt uns das Umgekehrte. Zuerst ist eine sittlich ernste Willensrichtung vorhanden. In diesem sittlichen Streben nähert sich der Mensch zu Gott und erhält dadurch die Fähigkeit für religiöse Empfindung. Er kommt durch die Ethik zur Religion. Es gilt also die alte Pädagogik, dass das Gesetz der Zuchtmeister zu Christus ist.

Somit gibt die empirische Beobachtung der „ethischen Kultur" Recht. Sobald man aber eine religionslose ethische Kultur mit der Volksethik vergleicht, so erkennt man, dass die Volksethik doch aus der Religion stammt und nicht ohne Verantwortlichkeitsgefühl gegen Gott denkbar ist. Gott ist der Gesetzgeber. Die Volksethik ist total undogmatisch, aber religiös fundiert.

Gibt es im Volk eine augustinische Ethik, die gegründet ist auf der Tatsache der göttlichen Gnade? In der Theorie nicht, aber in der Wirklichkeit sind diese Leute vorhanden, deren Lebenshaltung weit über dem pelagianischen Standpunkt steht, über dem Lohnchristentum. Da zeigt es sich, dass das, was Gottes Gnade ist, nicht gelehrt werden kann und dass die Hauptsache der Ethik die ist, dass wir die Pflänzlein wachsen lassen, die Gott wachsen lässt und ihnen nicht vor der Sonne stehen sollen.

In der systematischen Grundlegung der Ethik ist also auf die Erscheinungen im Volksleben Rücksicht zu nehmen und die spezielle Ethik darf durch möglichst viel Volkskunde sich der praktischen Theologie nähern.

D. Kirchengeschichte.

Der Volkskunde fällt eine wichtige kirchengeschichtliche

Aufgabe zu. Die Kirchengeschichte erzählt uns, was die einzelnen hervorragenden Häupter der theologischen Wissenschaft und des Kirchenregiments gedacht und getan haben, welchen Einfluss sie hatten auf die kirchliche und staatliche Gestaltung ihres Volkes und welcher Einfluss von Seite des Staates auf die Kirche geübt wurde. Das sind die von der Sonne der Öffentlichkeit beleuchteten, glitzernden Wellen des Flusses. Aber die grosse Menge des Wassers bleibt unsichtbar und strömt ungesehen dahin. Ohne Rücksicht auf diese Unterströmung bieten die Lichter allein ein falsches Bild; man weis nicht, wie tief der Strom ist.

Ein Beispiel:

Ich habe in meiner „Geschichte der bernischen Täufer" behauptet, dass die Emmenthalerbauern von der Reformation an als Täufer nicht für eine neu erstandene Bewegung kämpften, sondern für alt ererbten Glaubensbesitz. Diese religiös grundkonservativen Naturen haben sich nicht gegen die staatliche Religion aufgelehnt, weil sie ihnen zu wenig radikal war, sondern sie kämpften für ein altes Eigentum, nicht für etwas, das unruhige Köpfe von Zürich oder Basel, oder gar aus Zwickau importiert haben. Die Volkskunde hat die Aufgabe, solche nur empfundene Behauptungen zu beweisen oder zu widerlegen. Die Volkskunde kann nachweisen, dass die Religion der Täufer mit der althergebrachten Volksreligion wesentlich identisch ist. Das gilt für jetzt und gilt für ehemals.

1692 sagt Pfr. Moschard in Langnau: „Jedermann sei den Täufern so wohl gewogen, dass man es ungern hören würde, wenn er wider sie predigen wollte." Zur selben Zeit heisst es von Schangnau, „es bilden die ganzen und die halben Täufer vielleicht die Mehrheit." 1706 klagen die Predikanten des Burgdorfer Kapitels, „dass sie sich in grosse Gefahr stürzen, wenn sie gegen die Täufer Hand obhalten wollen."

1714 spricht der Pfarrer von Höchstetten von einer „närrischen Veneration der Täufferey, auch von seiten derer, die noch Kirchgänger sind, denn insgemein sind sie voll Hochachtung der Teuffern, haben ungern, wenn man wider sie prediget, fragen die, welche gern teuffer wären, vermeinest du wohl, du könnest zu solcher Vollkommenheit kommen?" Er gibt den Rat, in Häusern, namentlich zur Winterszeit, die Nachbarschaft zusammenzurufen und sie zu unterrichten, „welche gattung zu lehren dem Volk angenehm, weil es täufferlet."

Röthenbach sagt, dass die Obrigkeit mit der Unterdrükung der Täufer zu keinem Ziel komme, „denn es sind gar viel heimliche Halbtäuffer." Langnau bestätigt, „Im Übrigen ist den Täuffern

fast jedermann geneigt," und Trub: „die übrigen Zuhörer sind auch meistentheils durch die Täuferei angesteckt und eine fast durchgehende Geringschäzung des öffentlichen Gottesdienstes, oberkeitlichen stands und Predigambts dadurch verursachet worden."

Charakteristich ist dabei auch der Umstand, dass zu einer Zeit, wo die konfessionelle Trennung auf dem Boden der Staatskirche eine sehr ausgebildete war, die Entlebucher und Emmenthaler im Bauernkrieg gemeinsam vorgehen, dass also im Volk der konfessionelle Gegensatz nicht so scharf war, wie in der Obrigkeit.

Die Reformation findet das Emmenthal in vorderster Reihe, sehr bereit, mit den Bildern und mit der Messe abzufahren, früher, als in der Stadt und zwar unter Vorgang der Truber Mönche, die in Langnau und Lauperswyl die Pfrund hatten und am erstern Ort im Jahr 1525 wegen aufrührerischer Predigt staatlichen Verweis erhielten. Das Kloster Trub war reformationsfreundlich. Ich möchte nun gerne sagen, dass die Religion der Klosterleute täuferischen Typus hatte. Möglich. Aber einmal haben wir wohl in Jörg Blaurock, nicht aber in einem Truber Mönch Verbindung zwischen Kloster und Täuffern und sodann scheinen laut bernischem Ratsmanual die Truber Mönche ziemlich liederlich und nicht sehr asketisch gewesen zu sein. Aber vielleicht hat gerade dieser letztere Umstand die Konkurrenz der Laienaskese zur mönchischen Askese verschärft. Und diese Konkurrenz war durchs ganze Mittelalter, wie auch Lüdemann bezeugt, vorhanden und er gibt zu, dass der Täufertypus eine Fortsetzung ist der mittelalterlichen Laienaskese.

Die religiöse Volkskunde zeigt, dass sich religiöse Veränderungen im Volk langsam machen. Der Charakter der Volksreligion wurde auch durch die Reformation kein total anderer. Sowenig nach der Reformation strikte Uniformität der Geister herrschte, so wenig war das vor derselben der Fall. Vielmehr war die Freiheit und Selbständigkeit der Volksreligion in unserer Gegend *vor* der Reformation grösser als zu der Zeit, da der Staat mit seinen Mandaten und Beeidigungen den religiösen Glauben normierte. Man war freier, weil sich Niemand darum bekümmerte, und weil der Zug zur Askese korrekt katholisch war. Der Konflikt entstand erst, als der reformatorische Eifer der Obrigkeit uniformeirend auftrat. Der gleichen Uniformierung, die das Mönchstum wegstrich, musste auch die populäre Askese weichen, nicht wegen ihrer Grundsätze, sondern wegen des Conventikeltums, das ihr anhaftete und das damals staats- und kirchengefährlich erscheinen musste.

Aber genau so wie heutzutage verschiedene Meinungen und Richtungen nebeneinander hergehen, so war auch zur Reformationszeit der asketische Typus nicht alleinherrschend. Wir finden in Bauernhäusern Schriften Luthers, wie Schwenkfelds aus der Reformationszeit. Das zeugt von einer herrschenden Mannigfaltigkeit und Selbständigkeit der Anschauungen und von tiefgreifendem religiösen Interesse. Die Ursachen, die dann einen Teil der Bevölkerung zur Täuferei führten, wirkten natürlich nicht überall gleich intensiv.

Das Beobachtungsmaterial der religiösen Volkskunde der Gegenwart setzt uns also in Stand, religiöse Bewegungen der Vergangenheit besser zu begreifen. Diese Rekonstruktionen, die auf Grund gegenwärtiger religiöser Erscheinungen gemacht werden, müssen wir durch die Volkskunde der Vergangenheit zu bestätigen versuchen. Was uns in engern Rahmen die Volkskunde von dem religiösen Verhalten des Volkes in vergangenen Zeiten erzählt, das ist für das kirchengeschichtliche Verständnis von grösster Wichtigkeit. Durch solches Detail werden geschichtliche Vorgänge lebendig. Die neueste Reformationsgeschichte hat diesen Weg erfolgreich betreten. Ganz von selbst dringt dann auch die gesamte Kulturgeschichte in die Kirchengeschichte hinein. Wenn dann an Stelle der Kirchengeschichte gelesen wird „Kulturgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des religiösen und kirchlichen Lebens," so möchte ich gerne dabei sein.

E. Praktische Theologie.

Der Einfluss der religösen Volkskunde auf die praktische Theologie ist unmittelbar einleuchtend. Der Pfarrer muss vor Allem das Objekt seiner Tätigkeit kennen.

Die Volkskunde zeigt uns, dass die Volksreligion nicht kongruent ist mit dem Kanzelchristentum. Der ungeheure Strom der christlichen Predigt, der seit der Reformation allsonntäglich und in den ersten Jahrhunderten nach der Reformation mehr als allsonntäglich von allen Kanzeln des Landes in die Gemeinden sich ergoss, zeigt nicht die erwartete Wirkung. Warum nicht? Erstens, weil die Zumutung, eine Predigt aufzufassen, zu gross ist und zweitens, weil der Inhalt der Predigt zu wenig interessiert. Wenn der Pfarrer 30 und mehr Jahre dazu braucht, das einzusehen, so wäre viel geholfen, wenn schon der Betrieb der Homiletik auf der Hochschule auf diese Erkenntnis vorbereiten und den Erkennungsprozess beschleunigen würde. Was man auf der Kanzel zu sagen hat, darauf kommt es an nnd nicht auf die Anzahl der Teile und die Formulierung der Predigt. Also mehr materielle,

als formelle Homiletik! Ebenso muss die Katechetik und die Pastoraltheologie stets die Anforderungen der Volkskunde im Auge behalten und ein besonderes Colleg über Volkskunde wird sehr willkommen sein, obwohl die Aneignung dieser Wissenschaft und die Arbeit in derselben weitaus in der Hauptsache dem praktischen Pfarramt angehört.

Zum praktischen Verhalten des Pfarrers ist jedenfalls die qualitative Bestimmung der einzelnen Erscheinungen der Volksreligion ganz nützlich. Was gar keinen Wert hat, was ich als Abraum bezeichnete, ist offen zu bekämpfen. Was relativen Wert hat, wie die animistischen Religionsbestandteile, ist mit Vorsicht und Verständnis zu behandeln, unentwickelte Religionsformen, die ich unter die Rubrik des Pelagianismus subsumierte, sind in ihrem Wert zu schätzen und als Basis zum Weiterbau zu verwenden. Vor Allem soll der Pfarrer selbst wissen, ob er pelagianisch oder augustinisch denkt; er soll nicht beides zu einem unklaren Brei vermengen. Er soll sich nicht fürchten vor einer daraus resultierenden beständigen Reibung mit seiner Gemeinde; er soll, wenn er Lust dazu hat, von beiden Richtungen die höhere Einheit suchen.

Zum Schluss beispielsweise ein einzelner Punkt aus der Pastoraltheologie. Wie ungeschickt steht der junge und manchmal auch der alte Pfarrer da vor der Sekte in seiner Gemeinde. Er macht höchst vergebliche Versuche, die Unterschiede zwischen Kirche und Sekte klar zu legen. Das Resultat ist Animosität gegen die Ungetreuen und ein tiefer Schatten über dem Idyll des Pfarrhauses. Der Kirchgemeinderat hört seine Klagen mit stiller Würde an.

Hier lehrt uns die Volkskunde, dass in der Volksmeinung Kirche identisch ist mit Staat und dass diese Anschauung geschichtlich begründet ist. Ein kirchliches Gemeinschaftsbewusstsein ist nicht vorhanden; wo es vorhanden zu sein scheint, ist es mehr die bürgerliche Zusammengehörigkeit. Das gilt freilich nur da, wo der Katholizismus nicht in Betracht kommt. Die Loyalität gegenüber dem Staat verlangt die Verfolgung des Sektenpredigers, nach neuern Begriffen blos mit erlaubten Mitteln ohne körperliche Beschädigung. Wo diese Loyalität gegen den Staat nicht da ist, da ist es unverständlich, warum denn methodistische Unterweisung, Taufe und Abendmahl nicht ebensogut wären, wie kirchliche, sobald dort Extravaganzen vermieden werden.

Also sind alle Bedingungen vorhanden zu einem freikirchlichen Auseinandergehen? Die Volkskunde antwortet: nein! Warum denn nicht? Weil unser Volk weiss, dass es in der Ver-

einigung von Kirche und Staat bei allen Mängeln doch eine gute Erziehung und Leitung genossen hat.

Aber warum ist trotzdem die Stellung des Volkes zur Kirche nicht besser? Bei der jetzigen theologischen Entwicklung ist es unmöglich, dass das Volk die Theologie seiner kirchlichen Lehrer versteht. Umsomehr ist es nötig, dass diese die Theologie des Volkes verstehen. Auf dem Gebiet des Intellektes kann die Brücke nicht geschlagen werden, darum muss das Vertrauen die Brücke sein und das Vertrauen wird dadurch gefördert, dass wir Verständnis und Liebe zeigen. Diesem Verständnis soll die Volkskunde dienen.

Aber die Volkskunde ist ebensogut die Waffe der religiösen Demagogie, welche das Volk bei seinen Schwächen packt, seine schlimmen Eigenschaften zu egoistischen Parteizwecken nutzbar macht. Die religiöse Volkskunde ist die Waffe der Kapuziner, — die Waffe der protestantischen Kapuziner. Diesen Waffen hält das Dozententum auf der Kanzel nicht stand. Wir müssen hierin ebenbürtig ausgerüstet sein, aber nicht, um dem Volk nach seinem Willen zu reden auf Kosten unserer Überzeugung. Lieber unverstanden allein stehen, als mit aller Volkskunde die Wahrheit verläugnen. Noch besser aber wird es sein, mit aller Volkskunde in ruhigem Verständnis *der Wahrheit zu dienen* zum Heil unseres Volkes, zur Stärkung der Kirche, zur Ehre Gottes!

Literatur.

Neue Psalmenliteratur.

Die Psalmen übersetzt und erklärt von *Frdr. Baethgen*, 3. verbesserte Aufl. 1904, L und 438 Seiten. M. 8. —, Nr. II, 2 des Handkommentars zum A. T., hrsg. von W. Nowack; Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Ausgewählte Psalmen übersetzt und erklärt von *Herm. Gunkel*, 1904, X und 270 Seiten, M. 3. 20 Pfg., ebenda.

Fast gleichzeitig — zwischen den Daten beider Vorworte liegt nicht einmal ein Monat — sind im selben Verlag zwei Psalmenwerke erschienen, die, so verschiedener Art sie auch sind, doch gleicherweise eine eingehendere Besprechung verdienen. Zwei erfreuliche und wertvolle Bücher nicht nur für die alttestamentliche Wissenschaft, sondern gerade auch für die im praktischen Amte stehenden Pfarrer, aus deren Reihen sich ja wohl die Mehrzahl der Leser dieser Zeitschrift rekrutiert.

Die Einrichtung in *Baethgens* Kommentar ist die bekannte der Nowack'schen Sammlung: Oben von Seite zu Seite durchlaufend die — hier sehr sorgfältige — Übersetzung, darunter in kleinerm Druck die Erläuterungen. In einer ausführlichen Einleitung werden vorher die allgemeinen Fragen behandelt.

Unsere historisirende Zeit fragt vor allem nach der *Entstehungszeit.* Und dies ist gleich der einzige wichtigere Punkt, in welchem ich mit B., bei weitgehender Übereinstimmung, nicht durchweg einig gehen kann. Die Beantwortung jener Frage unterliegt ja bei den Psalmen einer eigentümlichen Schwierigkeit. Man stelle sich nur vor, was die Psalmen sind! Das Kirchengesangbuch der nachexilischen Gemeinde. Damit ist gesagt, dass wir immer mit der Wahrscheinlichkeit rechnen müssen, dass die Psalmen uns noch weniger als andere alttest. Schriftstücke in der Gestalt vorliegen, wie sie aus der Hand des Dichters herzorgegangen sind, sondern im Interesse des nachmaligen Gemeindegebrauchs vielleicht wiederholte Redaktionen erlitten haben. Eine Überzeugung, die auch B. grundsätzlich ausspricht, aber m. E. noch zu wenig betont und namentlich bei der Einzelerklärung dann zu wenig berücksichtigt. Nicht als ob ich meinte, es liesse sich — einzelne handgreifliche liturgische Zusätze u. dgl. ausgenommen — der ursprüngliche Text des Dichters mit irgend welchen Mitteln rekonstruieren. Da bin ich vollständig mit dem Grundsatz des Verfassers einverstanden: „Die Auslegung der Psalmen hat die Aufgabe, denjenigen Text zu erklären, den die jüdische Gemeinde in ihr Gesangbuch aufgenommen hat" (noch besser allerdings müsste wohl gesagt werden: „den sie *schliesslich* darin hatte"). Aber eben deshalb ist es eine so missliche Sache mit der Altersbestimmung. Denn wenn etwas an dem ursprünglichen Text geändert wurde, so natürlich solches, das in die Gegenwart nicht mehr passte, so dass gerade die charakteristischen, für die Zeitbestimmung ausschlaggebenden ältern Eigentümlichkeiten am meisten der redigierenden Hand ausgesetzt waren. Denken wir doch an unsere Kirchengesangbücher. Trotzdem *wir* ein ausgeprägtes Gewissen für literarisches Eigentum haben: wie viel Zeilen *älterer* Lieder sind etwa in unserem schweizer. Kirchengesangbuch unverändert so geblieben, wie sie aus dem Mund des Dichters hervorgingen? Wir kennen ja unsere Geschichte unvergleichlich viel besser, als die des Judenvolkes. Aber trotzdem, wer von uns wollte sich anheischig machen, aus dem gegenwärtigen *Texte* aller unserer Kirchenlieder, ohne anderweitiges Wissen über ihre Entstehung, herauszufinden, wann sie gedichtet worden seien? Kaum, ob es ein vor- oder ein nachreformatorisches Lied sei, würden wir so immer sicher bestimmen können. Denn nur weil etwas auch in unsere Zeit passt, steht es in unserem jetzigen Gesangbuche. Und weil ein Lied darin aufgenommen wurde, musste es sich allerlei Modernisierungen gefallen lassen. Und nicht anders steht es ganz gewiss auch mit den Psalmen. Auch das Metrum bietet für die Auffindung des ursprünglichen Textes oder wenigstens für die Konstatirung von Änderungen daran keine Handhabe, wie wiederum ein Blick in unsere Gesangbuchlieder anschaulich machen kann. Auch hier sind die modern redigierten Lieder metrisch mindestens so glatt, als ihre ursprüngliche Gestalt. Wir können im Grunde immer nur fragen: in welche Zeit die ist *jetzige Gestalt* eines Psalms zu versetzen? Dass auch in Psalmen mit später Färbung

altes Gut stecken kann, wie in unsern Kirchenliedern, ist immer als Möglichkeit offen zu halten; aber mit dieser blossen Möglichkeit ist nichts anzufangen.

B. ist denn auch mit Recht sehr vorsichtig in der zeitlichen Ansetzung der Psalmen und oft in erfreulicher Weise zurückhaltend mit seinem Urteil. Dass die Angaben über Verfasser und Veranlassung, wie sie sich in den Überschriften mancher Psalmen finden, ohne geschichtlichen Wert sind, ist auch von ihm durchaus zugegeben. B. möchte nun „etwa 30—40" Psalmen in der vorexil. Zeit entstanden sein lassen. Ich könnte aber nicht sagen, dass seine diesbezüglichen Ausführungen mich bei der Mehrzahl derselben überzeugt hätten. Wie mir scheint, sind seine Beweisführungen über diesen Punkt schon *methodisch* unrichtig. *Damit, dass ein Psalm zur Not auch in der vorexil. Zeit denkbar ist, ist noch nichts bewiesen.* Schon wegen des geringen Umfanges und des sehr allgemeinen Inhalts vieler Psalmen ist nicht zu erwarten, dass sie genügend Anhaltspunhte *gegen* vorexil. Abfassung liefern. Es muss aber bei Wellhausens Prinzip bleiben: „So ist die Frage nicht die, ob es auch nachexilische, sondern ob es auch vorexilische Lieder im Psalter gibt." Die einzig richtige Methode scheint mir die: Sicher wissen wir von einer grossen Anzahl von Psalmen, dass sie der nachexil. Zeit angehören. Sicher wissen wir ferner, dass der Psalter das Liederbuch der nachexil. Gemeinde ist, wogegen wir für dessen vorexil. Existenz keine Zeugnisse haben. Und da ist es doch das nächstliegende, die Psalmen im grossen und ganzen „auch in der Zeit entstanden zu denken, deren Bedürfnissen zu dienen sie bestimmt waren" (Cornill). Wir können doch ebensowenig wie etwa beim Priesterkodex annehmen, dass die Psalmen früher einmal entstanden wären, dann aber lange Zeit ein vollständig verborgenes und wirkungsloses Dasein geführt hätten, um später dann auf einmal aus dem Dornröschenschlaf zu erwachen. Wir kennen die Psalmen nur in der nachexil. Zeit und dürfen daher nur dann einen Psalm in die Zeit vor dem Exil ansetzen, *wenn sein Inhalt dies durchaus erfordert.* Das umgekehrte Verfahren wäre methodisch falsch. Und bei in beide Zeiten gleich passendem Inhalt hat die nachexilische das Präjudiz für sich.

Auch im einzelnen können mich verschiedene von B. angeführte Gründe für vorexil. Abfassung nicht überzeugen. Wenn er z. B. den Grundsatz aufstellt: „Der vorexil. Zeit sind die Psalmen zuzuweisen, auf welche in andern vorexil. Stücken Bezug genommen wird," so ist ja das eine ganz richtige Theorie. Aber — kann da nicht in vielen Fällen, trotz Bs. Gegenbehauptung, der *Psalm* der nachahmende Teil sein? Und wenn auch das umgekehrte Verhältnis besteht, so bleibt immer noch die grosse Hauptfrage: welches sind „vorexil. Stücke"? B. hat da besonders einige Stellen in Jes. 1—40 und im Jeremiabuche im Auge. Da kommt es eben darauf an, ob man diese ganzen Bücher den betr. Propheten zuschreibt, oder etwa wie Duhm viele grosse Stücke daraus in die nachexil. Zeit verlegt. Und mir ist aufgefallen, dass alle die von B. in dieser Weise namhaft gemachten Anklänge aus Jes. und Jer. an Psalmstellen eben diesen zum mindesten fraglichen Stücken angehören. Also eher ein Beweis für auch deren nachexil. Abfassung, als für die vorexil. der betr. Ps. Zu was für unnatürlichem Resultat der genannte Grundsatz B s führen hann, zeigt die Tatsache, dass er auf Grund der z. T wörtlichen Übereinstimmung von Jer. 17, 5—8 mit Ps. 1, 1—3 sogar diesen Psalm einem Zeit-

genossen des Jer. zuweist, obschon der ganze Geist dieses Psalms, die term. techn. Gottlose, Sünder, Spötter, Thora, das „Gericht," der Schriftgelehrte, der Tag und Nacht murmelnd über die Thora meditirt, recht eigentlich nach spätjüdischer Zeit riechen und ihre Analogien nur in nachexil. Schriften haben, wie B. selbst fühlt. Zu Ps. 81, 10 bemerkt B., dass in der nachexil. Zeit kein Anlass zur Warnung vor Götzendienst vorlag. Da kommts, wieder ähnlich, darauf an, wie man sich zu einem Tritojesaja u. dgl. stellt!

Auch wenn B. „vor allem die Lieder, welche deutlich auf einen israelitischen *König* Bezug nehmen, mit Sicherheit der vorexil. Zeit zuweisen will, so kann m. E. von „Sicherheit" aus *diesem* Grunde keine Rede sein, wenn ich auch mehrere dieser Ps. aus andern Gründen für vorexil. halte. Auch bei diesen Königspsalmen muss doch in erster Linie immer an die makkab. Fürsten gedacht werden. Dem *David* „wagt" B. „nur Ps. 18 (= II Sam. 22) zuzuschreiben und zwar auch diesen nur so, dass er uns nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern in einer für den Gemeindegebrauch veranstalteten Überarbeitung erhalten ist." Wenn B. es aber dann unterlässt, die davidischen Elemente und die spätern Zutaten auseinander zu scheiden, so ist mit solch vagem Urteile nicht viel anzufangen. Auf diese Weise könnte man schliesslich alle Ps. auf David zurückführen. Und die Gründe, die B. für davidische Abfassung von Ps. 18 anführt: „Der Dichter ist ein Heerführer und König, der siegreiche Kriege geführt und Völker, die er bis dahin nicht kannte, unterjocht hat" und: „Die halb mythisch gehaltene Schilderung der Theophanie und Bilder wie das Vers 30 gebrauchte tragen jedenfalls das Gepräge grosser Altertümlichkeit an sich" (das sind *alle* Gründe!), sind doch auch wirklich gar zu schwach. Ja die halb mythische Theophanie spricht sogar eher für nachexil. Abfassung; gerade in dieser Zeit begegnen wir solchen.

Als Kuriosum führe ich noch an, dass dieser Ps. 18, der älteste nach B., von Duhm als einer der jüngsten in die Zeit um 80 vor Chr. verlegt wird. Also um beinahe ein Jahrtausend differiren kompetenteste Forscher! Die jetzige Gestalt des Ps. ist ohne Zweifel eine späte; schon das erste Wort ist ein charakteristisch aramäisches (רחם Qal=lieben).

So gefährlich, wie es nach diesem Beispiel scheinen könnte, ist allerdings die Differenz zwischen B. und andern neuern Fachgenossen im allgemeinen durchaus nicht. Ja wir müssen sagen: im Grunde ist sie, obgleich B. selbst es nicht wahrhaben will, gar nicht gross. Nicht nur dass B. ca. $^4/_5$ der Ps. der nachexil. Zeit zuweist; auch von dem übrigen Fünftel verlegt er fast alle in die letzten Zeiten vor dem Exil. D. h. also: auch nach B. sind die Ps. im grossen und ganzen später als Propheten und Gesetz, stammen zum frühesten erst aus der Zeit, wo die prophetische Religion begonnen hatte, sich in der bekanntcn eigentümlichen Art zur Thora zu verdichten. Und diese Reihenfolge ist das entscheidende.

Andererseits weiss B. oft in feiner und treffender Weise die Argumente mancher neuer und neuester Erklärer für nachexil. Abfassung eines Ps. ad absurdum zu führen, wie er sich denn überhaupt vielfach durch eine *natürliche* Beurteilungsweise wohltuend auszeichnet gegenüber allerlei von einfachem Wirklichkeitssinn verlassener Studiertisch-Logik. Wenn z. B. von Cheyne und Beer aus Ps. 20, 8 „Jene durch Wagen und jene durch Rosse, wir aber sind

durch den Namen unseres Gottes stark" geschlossen wird, dass Israel zur Zeit, als dieser Ps. gedichtet wurde, kein Heer gehabt habe, so entgegnet B. mit Recht: „Wir Deutsche singen: „Nicht Ross, nicht Reisige sichern die steile Höh, wo Fürsten stehn etc." Und doch gebietet der so Angeredete über 3 Millionen Soldaten."

Auch darin scheint mir B. durchaus im Recht zu sein, dass er das Gros der Psalmen auch nicht *allzuspät* hinabrückt, wie z. B. Duhm, nach welchem die meisten aus der Zeit zwischen 168—80 vor Chr. stammen. Dagegen spricht m. E. schon der eine Umstand mächtig, dass in den Ps., mit Ausnahme von 2—3 dazu noch sehr fraglichen Stellen, keine Spur von Unsterblichkeits- oder Auferstehungshoffnung anklingt, was man doch nach Daniel erwarten sollte.

Die wichtigste Neuerung dieser 3. Aufl. des Kommentars ist die Aufweisung der *metrischen Form* der Ps. und dementsprechend die stichische Übersetzung. B. steht darin nach seiner eigenen Erklärung ganz auf dem epochemachenden Werk von E. Sievers: Studien zur hebr. Metrik, 1901. Nachdem bereits Josephus und einzelne Kirchenväter von einem Metrum der Ps. gesprochen, die Frage aber dann bis in die neuere Zeit wieder geschlafen hatte, ist es, nach mehreren Vorarbeiten, Sievers' Verdienst, in wissenschaftlich brauchbarer Weise metrische Gestaltung der poetischen Stücke des A. T. erwiesen zu haben. „Fast könnte es," sagt B. „für uns Alttestamentler beschämend sein, dass ein Nicht-Hebraist uns lehren musste, die hebräischen Verse zu lesen, hätte nicht schon Goethe es ausgesprochen, dass die Fachwissenschaften gelegentlich gerade den Liebhabern die grössten Fortschritte zu verdanken gehabt haben. Auch Astruc war nicht Theologe." Sievers, der Germanist, war übrigens infolge seiner Kenntnis zahlreicher anderer älterer Literaturen und ihrer Poetik gerade der Mann dazu, auch in die alttest. Poesie in dieser Weise Licht zu bringen, also nicht nur ein Liebhaber. Nebenbei bemerkt: Sievers hat der Theologie schon einmal ein wertvolles Geschenk gemacht durch die grosse Ausgabe des „Heliand" mit den beiden Haupttexten. Dass die Auffindung der metrischen Gesetze in den alttest. poetischen Stücken eine eminente Förderung der Wissenschaft bedeutet, leuchtet ein. Und ich glaube nicht, dass Einer, der sich durch Sievers' „Studien" oder durch Bs. Kommentar dieses Ei des Kolumbus hat vorführen lassen, nicht überzeugt sein müsste von der wesentlichen Richtigkeit ihrer Aufstellungen. Wie man auch so lange blind sein konnte! Nun ist es eine wahre Freude, diese Ps. metrisch herunterzulesen. Natürlich wird kein Verständiger meinen, mit dieser grundsätzlichen Entdeckung sei nun alles einzelne schon genügend aufgehellt. Da ist nun noch weiter zu untersuchen. B. selbst gesteht denn auch mehr als einmal: hier erkenne ich ein Metrum (noch) nicht. Dass aber das erkannte Metrum vor allem eine vortreffliche Handhabe für die Textkritik abgibt, liegt auf der Hand. Und es ist mir aufgefallen, dass fast regelmässig, wo der Text offensichtlich verderbt ist, auch das Metrum gestört ist. B. sowohl wie Sievers anerkennen übrigens, m. E. durchaus mit Recht, auch Wechsel- oder Mischmetra, d. h. verschiedene Metra in demselben Ps., wozu Sievers aus andern Literaturen Analoga beibringt. „Der von Bickel, Duhm, Grimme gemachte Versuch, lauter glatte Metra (d. i. nur *ein* Metrum durch den ganzen Psalm) herzustellen, würde, wie Sievers mit vollem Recht hervorhebt, nicht etwa

blosse Emendation, sondern eine direkte Umdichtung der Ps. verlangen.“ Dass ferner B. sich nicht damit abquält, auch in *Strophen* abzuteilen, finde ich unbedingt in Ordnung. Denn ein tatsächliches Anzeichen für das Vorhandensein dieser grössern rythmischen Einheit in der Poesie des A. T. hat bisher noch kein Mensch aufzuweisen vermocht. Man kann ja natürlich alles, was sich nicht in die — angenommenen — gleichmässigen Strophen fügt, fortwerfen, und fehlendes einsetzen. Das ist aber dann reine petitio principii.

Eine vielverhandelte Frage ist immer noch das häufige „*Ich*“ der Ps. Seit Smend darüber geschrieben hat, ist die überwiegende Ansicht die, dass mit diesem Ich in vielen Fällen nicht ein einzelner Dichter von sich, sondern die personifizierte Gemeinde spreche. Neuerdings hat sich nun aber wieder heftiger Widerspruch gegen diese „Allegoriker“ erhoben, wie Duhm sie spottend nennt. Auch Gunkel hält „diese in der Gegenwart beliebte, ja geradezu zur Mode gewordene Meinung für gänzlich verfehlt.“ B. verteidigt sie mit grossem Nachdruck. Ich meinerseits kann nicht anders, als ihm darin zustimmen. Ich habe überhaupt noch nie begreifen können, warum es denn eigentlich nicht so sein soll, noch dazu in einem Gemeindegesangbuch. Manche Ich-Psalmen machen doch durch ihre ganze liturgische Art den bestimmten Eindruck, von vornherein für die feiernde Gemeinde zur Verwendung beim Tempeldienst verfasst worden zu sein. Und das Volk als Ganzes ist doch bis in die spätesten Zeiten des Judentums das eigentliche Subjekt der Religion. Ja, und warum sollte eigentlich gerade einzig nur in den Ps. das Volk, die Gemeinde, nicht sich personifizierend in der Einzahl von sich reden dürfen? Im aaronitischen Segen, im Dekalog, im Bundesbuch, im ganzen Deut., in vielen Prophetenstellen wird doch das Volk auf Schritt und Tritt mit „du“ angeredet und spricht gelegentlich von sich selbst per „ich“. Und kein Mensch nimmt Anstoss daran. Auch ist ja bekannt, wie oft sonst im A. T. ein Volk als persönliches Individuum vorgestellt wird. Ich kann nun natürlich hier nicht die ganze Last von Einzelargumenten wiedergeben, die B. für seine Auffassung bei den verschiedenen Ich-Psalmen beibringt. Nur einige allgemeinere Erwägungen: In manchem Ps. tritt für das Ich gelegentlich ein Wir ein — ein Beweis zum mindesten dafür, dass man das Ich sehr frühe so verstanden und verwertet hat. Bekannt ist ferner die grosse Anzahl der Ps., in denen das Ich darüber klagt, dass es schwer krank, dem Tode nahe sei, und dass eben deshalb seine Feinde über es frohlocken und es verfolgen und ihm hinterlistig nachstellen. Wie sollten nun auch immer gerade gegen einen schon halb Toten seine Feinde noch besondere Vernichtungspläne fassen! Etwas so unnatürliches, als nur möglich, wenn dieser Kranke ein Mensch ist (warum lassen seine Feinde den nicht viel lieber einfach allein sterben?), etwas ganz selbstverständliches aber, sobald es sich um das Volk oder um Parteien handelt. Gunkel selbst verwundert sich ferner darüber, dass in den Krankheitspsalmen die Krankheit selber entweder gar nicht oder doch nur mit ganz wenigen Zügen und mit wenig konkretem Stoff geschildert werde. Das ist wiederum selbstverständlich bei unserer Auffassung. Dass aber dem gegenüber an andern Stellen das Leiden des Volkes doch auch unter dem Bilde konkreter körperlicher Krankheitserscheinungen geschildert wird, diese Manier des Gleichnisses: Einzelzüge zu bringen, die nur in das Gleichnis, nicht in die dadurch abge-

bildete Sache passen und daher nicht gedeutet werden dürfen, ist auf dem ganzen semitischen Boden etwas so alltägliches, dass darüber kein Wort mehr zu verlieren ist.

Ganz unwiderleglich für die Deutung des Ichs auf die Gemeinde spricht expressis verbis Ps. 129 „Sie haben mich bedrängt von meiner Jugend auf, *so spreche Israel* etc.“ Die Gegner dieser Deutung müssen sie hier allerdings zulassen, drehen aber flugs den Spiess um und sagen, wie z. B. Gunkel: Da sieht man's ja; hier wo die Gemeinde in der 1. Person der Einzahl redet, muss das ausdrücklich angegeben werden! Gegenüber solcher Argumentation ist natürlich nicht weiter zu disputieren. Zugegeben werden muss aber angesichts dieses Ps. doch mindestens die *Möglichkeit*, dass die Gemeinde in der 1. pers. sing. sprechen *kann*. Auch ich meine nun natürlich nicht, dass in *allen* Ich-Psalmen die Gemeinde redet. Aber eine grosse Anzahl lässt sich bei dieser Annahme weit natürlicher erklären, und einen Grund, diese Annahme für untunlich zu halten, haben wir wirklich nicht. Die Deutung auf eine Einzelperson scheint mir an manchen Stellen eine fast so unglückliche zu sein, als etwa die des Ebed Jahve in Deuterojes. auf eine solche. Als interessanten Beweis für seine Auffassung führt B. auch noch die Übersetzung des 3. der von Wright herausgegangenen syrischen Psalmen in extenso an, in welchem das Ich ebenfalls ganz unzweifelhaft von dem Volk gesprochen ist.

Was nun endlich die *ganze Art und Weise von Bs. Kommentar* im allgemeinen betrifft, so ist sie gerade so, wie ich mir einen Kommentar wünsche. Dass ein Jeder zahlreiche Einzelheiten wieder anders auffassen und erklären wird, als der Verfasser, ist selbstverständlich. Wenn das nicht der Fall wäre, müsste ja kein Kommentar mehr geschrieben werden. — Die Erläuterungen sind knapp gehalten. Auf einen Ps. entfallen durchschnittlich nicht ganz drei Seiten, wovon durch die Übersetzung ungefähr $^1/_3$ eingenommen wird. Die Handhabung der *Textkritik* durch B., zu der bekanntlich eine grössere Anzahl von Psalmen nicht wenig Anlass geben, halte ich für *mustergültig*. Hier zeigt sich ganz besonders wohltuend das von B. überall betätigte, echt wissenschaftliche Verfahren: Das einfache ehrliche Operieren mit dem gesamten tatsächlich vorliegenden Material, ohne der willkürlichen Vermutung einen unbegründeten Entscheid einzuräumen. In dieser Hinsicht wird bekanntlich im A. T. gegenwärtig viel gesündigt, ganz anders als die Philologie sich in irgend welcher andern Litteratur erlaubt. „Man soll nicht zu Konjekturen greifen, ohne die Textzeugen befragt zu haben.“ Und das ist denn auch ein Hauptvorzug dieses Kommentars: Die systematische Heranziehung sämtlicher Textzeugen. Wo es dienlich erscheint, legt B. die verschiedenen Lesarten (Übersetzungen) vor und sucht dann auf Grund derselben den Entscheid zu fällen — oder auch nicht! Und nicht zum mindesten dieses letztere möchte ich rühmend hervorheben. Ach was köstliches ist doch das, auch wieder einmal einem Kommentar zu begegnen, der nicht alles weiss, wie es gewesen ist! Hie und da allerdings, wenn sich aus den Textzeugen kein einleuchtendes Resultat gewinnen lässt, spricht B. die *Vermutung* aus, es sei vielleicht oder wahrscheinlich so und so zu lesen. Aber ebenso oft erfreut er uns mit dem ehrlichen wissenschaftlichen Geständnis, dass hier allerdings der Text wahrscheinlich verdorben, aber eine Sanierung desselben aus wissenschaftlichen Mitteln unmöglich sei. Dann kann

der Leser meinetwegen versuchen, sein eigenes Sprüchlein dazu zu machen. Er hat die verschiedenen Lesarten hübsch zusammengestellt, was besonders deshalb sehr angezeigt ist, da ja die allerwenigsten Leser die Möglichkeit haben, sich dieselben erst aus den Quellen zusammenzusuchen.

Dass B. sich nur *die* Aufgabe stellt: *den* Text zu eruieren, welchen die Ps. in der Sammlung der jüdischen Gemeinde hatten, ist wie schon oben bemerkt, das einzig richtige und mögliche; denn nur von dieser Gestalt haben wir Textzeugen. „Wohin würde mann kommen, wenn man aus den Gesangbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts ohne andere Hilfsmittel als die subjektive Vermutung den ursprünglichen Text der Lieder Paul Gerhardts wieder herstellen wollte!“ Auch sonst ist B. sehr gewissenhaft und besonnen in der Textkritik. Es wird neuerdings etwa der Grundsatz aufgestellt: Der und der Schriftsteller muss gut und verständlich geschrieben haben. Und was dem Kritiker dann nicht nach diesem Kanon zu sein scheint, das verbessert er nach seinem subjektiven Gefühl. Das mag ja mit sehr viel Geist geschehen; nur wissenschaftlich ist dieses Verfahren nie und nimmer. Die Wissenschaft soll einfach feststellen, was sich mit wissenschaftlichen Mitteln feststellen lässt. Verbessernde Umdichtungen lassen wir uns gerne gefallen vom *Künstler*. Wahrscheinlich allerdings wird der Schriftsteller verständlich und vielleicht auch gut geschrieben haben; aber doch nicht für uns, sondern für seine Zeitgenossen. Und wenn uns etwas als unverständlich oder als stilistisch unschön vorkommt, so ist doch damit wahrlich nicht gesagt, dass es das auch für den Dichter und seine Zeit war. Die arabische Sprache z. B. kennen wir viel besser als die hebräische; wir haben eine unvergleichlich viel umfangreichere Litteratur darin, und sie stammt aus jüngerer Zeit, und wir haben zu vielen Gedichten z. B. alte arabische Erläuterungen. Und doch verstehen wir manches nicht. Aber keinem Arabisten wird es einfallen, er könne und dürfe nun sagen, dass und wie anders zu lesen sei. Man muss sich eben in zahlreichen Fällen einfach bescheiden: non liquet! Das sollte man auch dem A. T. gegenüber wieder mehr lernen, wie es B. tatsächlich übt. Zu beherzigen ist auch für das A. T. ein von B. angeführter Ausspruch des gegenwärtigen Altmeisters semitischer Sprachforschung, Prof. Nöldeke's, der inbezug auf altarabische Gedichte sagt: „Der Text bleibt oft unsicher. Er mag übrigens oft an manchen Stellen ganz oder fast ganz richtig sein, während er uns, bloss weil wir ihn nicht verstehen, bedenklich oder geradezu korrupt erscheint.“ Auch wenn neuerdings etwa die Aufgabe des Textkritikers dahin erklärt wird: wenn auch nicht den authentischen, so doch einen „lesbaren“ Text herzustellen, so halte ich das für gänzlich verfehlt. Denn wir wollen doch nicht wissen, wie gut der Kritiker hebräisch schreiben kann, sondern wie der Verfasser geschrieben hat, soweit sich das mit wissenschaftlichen Mitteln ausmachen lässt; aber auch nur *so* weit. Es ist mir aus dem Herzen gesprochen, wenn B. sagt: „Die von neuern Auslegern vielfach geübte Praxis, jeden ungewöhnlichen Ausdruck grammatischer oder syntaktischer Art sofort durch den alltäglichen zu ersetzen, ist ein durchaus unkritisches Verfahren.“

Ähnlich wie in der Textkritik geht B. auch in der *Erklärung des Inhalts* vor. Auch hier trifft man etwa einmal auf das so wohltuende und vertrauenerweckende Zugeständnis, dass der Kommentator sich irgend eine Sache

nicht ganz zurechtlegen könne. Oder er teilt die verschiedenen Erklärungsversuche mit, ohne sich bestimmt für einen zu entscheiden. Als besonders wertvoll erachte ich es, wie B. auch hier fortwährend die Erklärungen der Alten, besonders die in den Übersetzungen enthaltenen, dann auch die in den Kommentaren der Kirchenväter und der mittelalterlichen Rabbinen zu Rate zieht. Es fällt von ihnen manches Licht auf die Fragen, und wir müssen immer bedenken, dass sie eben der ganzen Sache doch noch näher standen als wir. Jede Behandlung alter Literaturdenkmäler wird immer nur zu ihrem eigenen Schaden achtlos an der Tradition vorbeigehen. Und gerade B. zeigt, wie oft die alten Übersetzungen etc. nicht nur die rein subjektive, isolirte Auffassung ihres Verfassers wiedergeben, sondern die einer bestimmten Schultradition. Und diese alten Traditionen, so bemerkt er, „dürfen um so mehr Anspruch auf Beachtung erheben, als die Auffassungen Neuerer, wie ich zu meiner Überraschung beobachtet habe, bei weitem in den meisten Fällen schon in der einen oder der andern der alten Übersetzungen vertreten sind."

Alles in allem: Bs. Kommentar gefällt mir, weil er ist, was und wie ein wissenschaftlicher Kommentar sein soll. Der Verfasser dekretiert nie einfach, sondern auf Grund grosser Belesenheit trägt er mit erstaunlichem Fleisse jeweilen alles zur Beurteilung dienliche Material zusammen und sucht mit demselben vor den Augen des Lesers einen Entscheid zu fällen, und zwar stets in massvoller, würdiger Weise, die ja immer das beste Zutrauen erweckt und die stärkste Überzeugungskraft besitzt. — Der Psalter ist wohl diejenige Schrift des A. T., von welcher der Pfarrer im praktischen Amte am meisten Gebrauch macht, vom Jugendunterricht bis zum Krankenbett. Auch er wird daher vor allem zum Psalter einen Kommentar nötig haben und begehren. Nun wohlan, Jedem, dem es nicht gerade darum zu tun ist, alle allerneuesten Sprünge der Kritik kennen zu lernen, kann ich diesen Kommentar Bs. empfehlen. Er findet darin an Hand eines gewissenhaften und zuverlässigen Führers *das, was die gegenwärtige alttest. Wissenschaft zur Erklärung zu sagen weiss.* Ich wüsste keinen andern Psalmenkommentar, zu dem ich für diesen Zweck gleich uneingeschränkt raten möchte.

Von Druckfehlern sind mir ausser einzelnen Kleinigkeiten (Abspringen eines Schriftzeichens u. dgl.) bei der Lektüre nur folgende wenige aufgefallen:

S. XLIV Z. 14 v. u. lies תְּפִלָּה statt תְּהִלָּה

S. 5 Z. 14 der Erklärungen v. o. lies *Unterredung* statt Unterordnung.
S. 162 Z. 2 d. Erkl. v. o. lies *kein* statt ein.
S. 283 Z. 4 der Übersetzung v. o. lies *Jahre* statt Tage.
S. 356 Z. 15 d. Erkl. v. o. lies *unnatürlich* statt natürlich.
S. 380 Z. 15 d. Erkl. v. o. lies Doppel*dreier* statt -vierer.

Eine ganz köstliche Gabe ist *Gunkels* Buch, ein wahrer Hochgenuss. Und zwar weiss ich nicht, welchen Gewinn ich grösser anschlagen soll: die wissenschaftliche Förderung oder die echte religiöse Erbauung, die seine Lektüre bringt. G. bemerkt zwar ausdrücklich, seine Erklärungen sollen „wissenschaftlicher Art sein, wenn auch in allgemein verständlicher Form, und nicht den

Zweck der Erbauung haben." Ihre einzige Absicht sei, „*die Psalmen zum Reden zu bringen.*" Aber eben weil er, der reiche und feine Kenner der altsemitischen Frömmigkeit und ihrer treibenden Motive, dies so meisterhaft versteht, so vermag er — nicht mit erbaulichen, sondern nur mit keusch erläuternden Worten — uns die Ps. so zu öffnen, dass ihr ganzer intimer religiöser Gehalt, wie ein erquickender Quell hervorbricht.

Das Buch enthält eine Auslese von 40 Ps., nebst dem Lobgesang der Hanna (I Sam. 2) und dem Gebet Jonas im Fisch (Jon. 2), die beide ja auch nichts als Ps. sind. Wir sind G. sehr dankbar, dass er diese eigenartigen Psalmenerklärungen, deren Mehrzahl er in den letzten Jahren in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht hatte, einige z. B. auch in der „Christl. Welt," nun so hübsch gesammelt herausgegeben hat. Zunächst giebt er jeweilen eine *Übersetzung* in klassisch lapidarem Stil, deren herbe Schönheit gerade in ihrer Schmucklosigkeit liegt. Die Übersetzung ist keine sklavische, aber eine treue, eine wirkliche Übertragung, die auch der des Hebräischen nicht Kundige geniessen kann, was man bekanntlich von den allerwenigsten Übersetzungen aus dem A. T. rühmen kann. Sie soll nach des Verfassers Intention nicht eine „exakte Photographie," sondern eine „künstlerische Kopie des Originals" sein. Auch G. fusst, was die metrische Form anbetrifft, ganz auf Sievers' Werk. Wenn er, gegen Sievers, auch strophenähnliche Gebilde abteilt, so sind diese doch von ungleicher Grösse, also nicht formale Einheiten, sondern einfach Sinnabschnitte.

Die *Erläuterungen* besprechen nicht, nach gewöhnlicher Art der Kommentare, Vers für Vers, sondern bieten eine zusammenhängende Würdigung des Ps. Und zwar tragen sie nicht nur zusammen und sagen wieder, was an so und so viel andern Orten schon gesagt ist. Nein, sie nehmen die Sache in völlig eigenartiger Weise in Angriff und enthalten einen Reichtum von neuen Gesichtspunkten und Erkenntnissen, von neuartigem Verständnis. Viele der herkömmlichen Fragen streift G. höchstens im Vorbeigehen. So lässt er einmal gelegentlich die Bemerkung fallen: „Die meisten der überlieferten Psalmen mögen aus der Zeit nach dem babylonischen Exil stammen." Bemerkenswert ist, dass ein so urteilsfähiger und mit dem Werkzeug modernster Wissenschaft arbeitender Forscher, wie G., nicht wenige Ps., die den meisten Neuern als nachexil. gelten, wieder in ältere Zeit hinaufrückt! So verschiedene Königspsalmen. Ja das Königshochzeitslied Ps. 45 stammt nach ihm wahrscheinlich sogar aus dem Nordreich (Jerobeam II). Oft lässt G. die Zeit auch unbestimmt. So sagt er z. B. zu Ps. 1: „Deutlich werden uns diese Verhältnisse besonders zur Zeit der griechischen Herrschaft. Ganz ähnliches aber muss schon im Perserreich und kann schon vor dem Exil bestanden haben. Man sieht: mit Duhms Diktum, das schon die Aufwerfung der Frage, ob ein Ps. vor- oder nachexilisch sei, für kindliche Literarkritik erklärt, scheint die Sache doch noch nicht erledigt zu sein. Meist tritt übrigens G. gar nicht näher auf die Frage nach der Abfassungszeit etc. ein. Und das mit Recht. Denn dem Laien — und für diese schreibt er — genügt es vollständig zu wissen, dass die Ps. vorchristliche Religion enthalten. Aus welcher besondern Periode der israelitisch-jüdischen Geschichte, das interessiert ihn kaum. Und „die Frage,

wann und von wem der Psalm verfasst worden sei, hat doch nur untergeordneten Wert neben der weit wichtigern, *was er bedeute.*"

Und eben das ist nun das eigenartige und wertvolle an diesem Buch: Es gibt kein anderes, das uns so einführte in Wesen und Gehalt der Ps. In feiner und anschaulicher Weise sucht G. zunächst immer den *ästhetisch-literarischen Charakter* eines Ps. festzustellen, „die literarischen Gattungen, zu denen die einzelnen Psalmen gehören, zu erkennen, ihre Hauptmerkmale zu finden und ihre Geschichte zu schreiben." Er tut einem die Augen darüber auf, welches ein Hymnus, ein Kultuslied, ein liturgischer Ps., ein Lehrgedicht, ein prophetisches Lied (namentlich auch diese letztere Art ist bemerkenswert) u. s. w. sei und zeigt die feststehende Eigenart in Stil, Anordnung und Gedankenmaterial der verschiedenen Klassen. Er zeigt auch, wie manche späte Ps. Stil- und Motiv*mischungen* aus ursprünglich unterschiedlichen Gattungen enthalten. Seine Untersuchung geht auch dem nach, woher die verschiedenen literarischen Arten geflossen seien u. s. w. Aus seinem reichen kulturgeschichtlichen Wissen weiss er ferner auf's trefflichste die Situation anschaulich zu machen, in denen die und jene Ps gesungen worden, beim Tempeldienst z. B., so dass man meint, dabei zu sein und der Ps. einem viel näher tritt und viel mehr sagt als bisher.

Doch noch reichhaltiger sind Gs. materielle Erläuterungen über den *Inhalt*. Überaus interessant ist es z. B., an seiner Hand zu verfolgen, wie zahlreiche Bilder und Ausdrucksweisen, Anschauungen, Aussagen über Gott etc. auf ältere religiöse Vorstellungen, zum Teil auf uralte zurückgehen. Das nicht grosse Buch enthält so eine ungemein reiche Fülle von interessantestem religionsgeschichtlichem Material. Dass dabei auch oft auf Beziehungen von „Babel und Bibel" hingewiesen wird, ist bei einem Herm. Gunkel selbstverständlich. Dabei hat er Gelegenheit, aufmerksam zu machen auf die Höhe, zu der sich die israelitisch-jüdische Religion erhoben hat, gegenüber den andern, denen sie allerlei Material entnahm, oder mit denen sie es sonst gemein hat. „Je mehr wir die Religionen des Orients kennen lernen, je mehr wir die relative Abhängigkeit der Kultur und auch der Literatur Israels von den fremden Vorbildern erkennen, um so mehr wird der eigentümliche Vorzug der Religion Israels hervortreten."

Und damit kommen wir auf den wertvollsten Beitrag dieses Buches. „Die Frömmigkeit der Psalmisten dem modernen Leser deutlich zu machen und ans Herz zu legen, das ist mein eigentliches Ziel gewesen." Mit bewunderungswürdig feinem Verständnis führt uns G. in die persönliche *Religion* der Psalmisten ein und lässt uns den warmen Herzschlag ihrer Frömmigkeit fühlen. Nicht dadurch, dass er uns viel darüber sagte, nein er *zeigt* es uns einfach am Texte selbst. Es ist mir noch durch kein anderes Buch der eigentliche religiöse Gehalt der Ps. mit seinem echten Erdgeruch so erschlossen worden. Nichts von dem vielfach so beliebten Hineinlegen von allerlei christlich-erbaulichem Sinn in diese Lieder. Im Gegenteil, oft legt G. den Finger deutlich auf unter- und nichtchristliches in den Ps. Aber er hat eben ein Ohr für ihre spezifische Religiosität. Und wie fein weiss er sich dabei in die Gefühle, die Gemütsverfassung der verschiedenen Dichter zu versenken, aus der sie gebetet, gejauchzt und geseufzt haben, so dass man mit ihnen fühlt und

erlebt. Man ist wirklich ganz erquickt, wenn man so spürt, wie viel echte, lebendige Frömmigkeit auch unter der tötenden Herrschaft des Buchstabens in der nachexilischen Gemeinde gewogt hat. Das ganze Buch tritt überzeugend einer allerneuestens beliebten Geringschätzung des religiösen und ästhetischen Wertes der Ps. entgegen, wie sie sich etwa bei Duhm äussert, dem vielleicht gerade sein Charisma, sein sympathisches Verständnis der religiösen Heroen, der Propheten, das Auge für diese Psalmenfrömmigkeit etwas getrübt hat. Für den Christen und christlichen Theologen ist dazu noch von besonderem Wert, dass er hier in den Ps. die religiösen Zustände kennen lernt, in die dann etwa Jesus hineintrat, die Frömmigkeit der Frommen sowohl als die Gottlosigkeit der „Sünder." So wird uns seine Person verständlicher und anschaulicher. Das ist ja überhaupt der wichtigste Grund, warum der christliche Theologe die spätere jüdische Religion und also besonders die Ps. studieren soll.

Doch es ist nicht möglich, einen erschöpfenden Überblick über den ganzen vielseitigen Inhalt des Buches von G. zu geben. Nur angelegentlichst empfehlen möchte ich dasselbe. Und zwar nicht nur den Theologen (auch als treffliche Ergänzung zu jedem Kommentar). Es ist für — etwas gebildete — *Laien* geschrieben und ganz hervorragend geeignet, solchen einen Begriff von dem positiven Werte der modernen theologisch-wissenschaftlichen Forschung und nicht minder von dem reichen Gehalt eines biblischen Buches zu geben. Es wird sich z. B vortrefflich eignen etwa zum Geschenk an einigermassen Gebildete, die einen — begreiflichen — horror haben vor der gewöhnlichen erbaulichen Bibelauslegung. Das Buch ist sehr verständlich und klar geschrieben. Für den des Hebräischen Kundigen sind am Schluss in 17 Seiten „Anmerkungen" kurz die Textänderungen — in Umschrift — angeführt, sowie allerlei literarische Verweisungen u. dgl. Auch ein interessantes Sachverzeichnis ist beigegeben.

„In guten Stunden liebevoller Versenkung sind diese Erklärungen geschrieben worden; mögen sie freundliche und verständnisvolle Leser finden!" sagt der Verfasser. Es ist nicht ein Buch, das man nach einmaligem Durchlesen — dazu ist es gar nicht — wieder weglegt. Sondern ein solches, aus dem man nach Belieben da und dort immer und immer wieder in einem trauten Stündchen einen erquickenden Trunk tun kann und tun wird, wenn man es einmal getan hat. *J. Wirz*, Benken (b. Basel).

Miscellen.

I.

Im IV. Heft der Zeitschrift für Theol. u. K. 1904 bietet *J. Kaftan* im Zusammenhange weitausgreifender neuer Beiträge zur Dogmatik eine Studie zur nachpaulinischen Theologie und beschäftigt sich darin eingehend mit der *Holsten*'schen Auffassung des Paulinischen Evangeliums, namentlich im Anschluss an die

ältesten diesbezüglichen Kundgebungen H's, deren bahnbrechende Bedeutsamkeit K. in Sachen der Problemstellung wie der Lösungs-Methode nach vielen Seiten hin anerkennt. Der Widerspruch K's gegen die materielle Auffassung des Paulinischen Denkens bei H. bezieht sich nun aber schon auf die geschichtlich ersten Gänge dieses Denkens nach Pauli Bekehrung und spitzt sich in dieser Hinsicht auf den Gegensatz zu: dass nach H. Pauli neuer Glaube und demgemäss sein Apostolat von Anfang an mit einem Ferment bewussten Gegensatzes gegen die, am Gesetz irgendwie festhaltende urapostolische Predigt angethan war, während H's neuester Kritiker dies in Abrede stellt. Gewiss sei es später zu Differenzen zwischen Paulus und dem Evangelium des Petrus und der anderen gekommen. Aber keine Rede davon, dass das von vorneherein im Vordergrund des Bewusstseins gestanden; zunächst sei Paulus „in die Verkündigung eingetreten, die er vorfand." In der Auffassung H's wirke der konstruirende Geschichtsphilosoph aus Hegel's Schule mit; das habe die „absurde" (!) Meinung hervorgebracht, ein Mensch in der Lage Pauli nach dem Tag von Damaskus habe „das Bedürfnis empfunden, drei Jahre lang über einer neuen Ordnung seiner Gedanken zu brüten und dann das glücklich erdachte neue System im Gegensatz zu seinen Brüdern geltend zu machen," mit denen er doch das religiöse Grunderlebnis gemein hatte (S. 286).

Aber Paulus selbst ist ja Zeuge dafür, dass H's Darstellung in der Sache zutrifft, auch wenn man über dieselbe in karrikirender Form zu berichten versucht. In dem einen seiner selbstverfassten Curricula, Gal. 1, 16, sagt der Apostel es selbst, dass „das Offenbarwerden des Sohnes Gottes in ihm," also doch wohl seine Bekehrung, sofort auch für ihn den Auftrag zur Verkündigung speziell *εἰς τὰ ἔθνη* bedeutete. Und in dem anderen, Phil. 3, 7/9, (nach Holsten freilich deuteropaulinisch, aber sehr wahrscheinlich echt) wird jene Bekehrung selbst als ein solches Gewinnen Christi bezeichnet, mit welchem sowohl damals (*ἥγημαι*) als jetzt (*ἡγοῦμαι*) die radikale Abkehr von aller und jeder Beziehung zum Gesetz und zur Gesetzesgerechtigkeit gegeben war. Also: Universalismus und volle Geistigkeit des Evangeliums von Anfang an, ganz wie Gal. 3, 13 f: *εἰς τὰ ἔθνη* und *τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος* — war das etwa auch vorpaulinische und allgemein christliche Art?

Gerade in diesem Stücke vertritt demnach Holsten die frische und psychologisch vollkommen anschauliche geschichtliche Wirklichkeit. Dass P. „vor Damaskus etwas erlebte, was in seinem *Zustandekommen* . . . von der Reflexion unabhängig war" (S. 285),

mag zum Teil oder in der Hauptsache zutreffen, obschon auch hier das, trotz aller Einrede unabweisbare Suchen nach geistiger Vorbereitung der Krisis und ihrer Entscheidung besondere Vorsicht des Urteils verlangt. Dass aber jenes Erlebnis auch in seiner „*Wirkung*“ auf Paulus, von der Reflexion unabhängig (ebd.), wäre doch bei einem so sehr aufs Theologische und Systematische angelegten und geschulten Geist in Wirklichkeit kaum zu verstehen; bei einem solchen werden religiöse Erlebnisse von selbst zu dringlichen Aufgaben des Denkens und würden kraftlos, wenn sie vor diesem nicht beständen. — K. beruft sich u. A. auf das Fehlen jeder Notiz von mangelhafter Glaubenseinheit Gal. 1, 22 fg: aber dass P. drei Jahre hindurch eben so wenig ein Bedürfnis bekundete, diese Brüder in Judäa kennen zu lernen, wie das andere, sich mit den Uraposteln allen als neu gewonnener Zeuge Christi zu besprechen, ist kaum ein Zeugnis für K's Darstellung. Noch weniger die vieljährige, so viel wir wissen, nur ausserhalb der Palästinischen Scholle geschehene Tätigkeit, die man die erste Missionsreise Pauli nennt. Oder ist eine solche Fernhaltung aus dem frischen Leben heraus zu verstehen in Bezug auf jene Zeit, wo ein Zusammenschluss der wenigen gleichgerichteten Kräfte an sich so sehr das praktisch natürlichste und gebotenste war?

II.

Jülicher's Gleichnis-Buch wurde durch zwei Veröffentlichungen der jüngsten Zeit gleichsam amendirt: *Chr. A. Bugge* (Christiania), Die Hauptparabeln Jesu mit einer Einleitung über die Methode der Parabel-Auslegung. Giessen 1903, zwei Hefte; *Paul Fiebig* (Wittenberg), Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, Tüb. 1904. Vertritt das erste Buch, über welches das erste Wort Jülicher selber zukommt, die Forderung, dass die Parabeln Jesu mehr als bisher in Verbindung mit der Redekunst des jüdischen Volks jener Zeit erfasst werden und nicht nach den Normen der aristotelischen Rhetorik, in welcher Jülicher's Auslegung „befangen“ sei, so bietet Fiebig's Arbeit ein Stück von der Ausführung des Bugge'schen Programms, speziell in Bezug auf die Gleichnisse der Mechilta, jenes glossatorisch angelegten Kommentars zum Exodus, der mit Mischna, Tosefta, Siphra und Siphre zu „den hauptsächlichsten der ältesten jüdischen Schriftwerke“ gehört und „für die Zeit spätestens um 90 n. Chr.“ ein Beweiszeuge sei (S. 163). Gegen Jülicher vertritt F. vorzugsweise den Satz, dass dessen Erklärungsschema im Sinne der „reinen“ Parabel, die nur auf *ein* tertium compar. angelegt sei, nicht durchführbar sei; Jesus habe so gut wie die Juden seiner Zeit weder reine Parabeln

noch etwa gar reine Allegorien dargeboten, sondern Mischformen aus beidem.

Zur Erläuterung dieses Satzes beschenkt uns der Verfasser mit einer deuschen Übersetzung des ganzen Gleichnis-Vorrats in der Mechilta; interessant zunächst für das bessere Verständnis der jüdischen Gleichnis-Form, besonders aber darum, weil unser Besitz an Gleichnissen Jesu gerade auf dieser Folie in seiner ganzen Herrlichkeit aufleuchtet. Anklänge unserer Parabeln an die aus der Mechilta vorgelegten sind ja naturgemäss vorhanden, (womit übrigens über die Priorität der einen oder der andern im einzelnen noch nichts ausgemacht ist), aber doch auch diese schon in recht mässiger Zahl. Kostbare Steine, Gold, Silber und Perlen kommen auch drüben vor (S. 25) vgl. Mt. 13, 45; (1. Co. 3, 12); von Feldern und Gärten ist die Rede (S. 24), wenngleich auffallend wenig von den bekanntesten Vorgängen in der Natur, an welche Jesus so glücklich anknüpft: von Säen und Ernten, Wachsen, Blühen und Fruchttragen (S. 87); das Erben, das Erbe und der Erbe wird vorgeführt; der Räuber auch, jenes recht wesentliche Stück der damaligen Palästinischen Gesellschaftsordnung, und ganz besonders oft der bestellte oberste Hüter der letzteren, der „König von Fleisch und Blut." Auch von Lahmen und Blinden ist die Rede, von solchen freilich, die einander helfen (S. 32); ebenso von zwei ungleichen Söhnen (S. 34). Aber wie wenig wissen diese jüdischen Gleichnisse aus diesem Bildermaterial schon als solchem zu gestalten im Vergleich mit dem reichen, lebensvollen, oft von ächtester und tiefster Psychologie erfüllten Anschauungs-Stoff, den unsere Parabeln darbieten. Und dann der Inhalt! Auf jüdischer Seite höchst selten (z. B. S. 31—33) eine religiöse oder dogmatische Frage von allgemein menschlichem Interesse: immer und ewig das Interesse an Auslegung der Thora, an Studium der Schrift als solchem. „Ganz anders der Grundzug der ntl. Gleichnisse. Hier handelt es sich doch um grosse Gegenstände, um Sünde und Gnade, um Gebet, Barmherzigkeit, Liebe. Das Himmelreich ist der Gegenstand der meisten Gleichnisse. In der ganzen weiten jüdischen Literatur habe ich kein einziges Himmelreichsgleichnis entdecken können." Verfasser trägt selber vieles zu dem Eindruck bei, dass auch in diesem Stück leicht zu viel aus dem Wert des talmudisch-jüdischen Hintergrundes für die neutesamentliche Erkenntnis gemacht wird — ganz wie, für das Neue Testament, aus der Bedeutung der ausserbiblischen religionsgeschichtlichen Funde überhaupt. Diese Mechilta-Parabeln erinnern doch bedenklich an die Fritz Reuter'sche „Armut, die von Powerteh kommt."

III.

Ein „bemühender“ Auftritt, ein „bemühender“ Eindruck im Sinne von „peinlich,“ „widerlich,“ „verdriesslich“ ist im allemannischen Gebiet so bekannt, wie dem Norddeutschen unverständlich; Grimm I 1463 kennt nur verschiedene Abwandlungen der Bedeutung molestare im Sinn von fatigare und zitirt u. A. Goethe: „Was bin ich unglücklich, dass mein ganzes Bestreben nur immer eine Nachahmung, ein falsches Bemühen bleibt.“

Nicht ohne Interesse ist es, im Neuen Testament διαπονεῖσθαι Act. 4, 2; 16, 18 und καταπονεῖσθαι 2 Pt. 2, 7 im Sinne des allemannischen „Bemühen“ vorzufinden. (Overbeck zu Act. 4, 2: Die Pharisäer „verdross es“; ebenso H. W. Meyer, wenigstens von der 4. Auflage seines Apostelgeschichts-Kommentars an), während beide genannten komponirten Verba sonst fast nirgends, καταπονεῖσθαι überhaupt nicht und höchstens ganz vereinzelt im abgeleiteten Subst. καταπόνησις (s. dazu Steph. Thes. l. gr.) an jene Bedeutung anklingen. Auch zu διαπονηθείς weist Steph., ausser auf unsere beiden Stellen in den Act., nur auf eine vereinzelte Erwähnung bei Hesychius hin (= aegre ferens, taedio affectus). Sonst διαπονέω = elaboro, conficio; operam do; exerceo, conor (cum labore); καταπονέω: labore defatigare, debilitare; devincere, opprimere (κατάπονος = labore delassatus, defessus).

Die Erklärung für die genannte besondere Bedeutung von διαπ. und καταπ. dürfte in dem Neben-Gebrauch des Simplex πόνος, πονεῖν für leiblichen Schmerz liegen, (so sehr oft bei Hippocrates und Galen); von da zum seelischen Unbehagen war nur ein Schritt. — Wie häufig darf sich nicht ein das griechische Neue Testament lesender Deutscher mit Entzücken der Seelenverwandtschaft beider Sprachen erfreuen, die häufiger, als allgemein bekannt ist, sich auch auf kleine mundartliche Spezialitäten erstreckt.

IV.

Die soeben erschienene Schrift des Berliner Professors und Pfarrers *Hermann v. Soden* über „die *wichtigsten Fragen im Leben Jesu*“ (Berlin, A. Duncker 1904; 120 Seiten) gipfelt in dem Satze (S. 66): Können wir auch nicht jeder einzelnen Erzählung und jedem einzelnen Worte, das unsere beiden Urevangelien (die Augenzeugen-Berichte bei Marcus und die Spruchsammlung des Matthäus) zur Geschichte Jesu darbieten, den biographisch sichern Platz anweisen, so können wir doch deutlich sehen, dass das öffentliche Wirken Jesu — wahrscheinlich, wenn auch nicht ganz

sicher, im Zeitraum von nur einem Jahre — verschiedene Stadien durchgemacht hat und ein Entwicklungsgang seiner Geschichte zu zeichnen ist, der „kein erfundener Roman ist, sondern unerfindliche rätselreiche Wirklichkeit.“ Indem v. Soden die *Wrede*'sche Markus-Behandlung (S. 70) ablehnt und an der Geschichtlichkeit des messianischen Selbstbewusstseins Jesu festhält, kommt der Verfasser folgerichtigerweise dazu, auch die letzte Form, die dieses Bewusstsein annahm, nämlich seine Wiederkunfts-Erwartung, als die letzte denkbare Gewähr seines *Sieges* im Angesicht seines sicheren äusseren Untergangs zu deuten. So „hat der jüdische Messias-Gedanke . . . jetzt ihm geholfen, ein Geschick zu verstehen, das in so starkem Widerspruch zu diesem Beruf stand . . . Der Wiederkunftsgedanke Jesu, der Form nach ein Tribut, den er seiner Menschlichkeit, seiner Gebundenheit an die Vorstellungswelt seines Volkes zollte, ist in der Sache die kühnste und glänzendst bewährte Konsequenz seines in der Messiasidee sich auslösenden Selbstbewusstseins, zugleich ein Zeugnis von der unbestechlichsten Sicherheit dieses seines Messiasbewusstseins. Er hat ihm im Dunkel den Weg seiner Siege beleuchtet“ (S. 106).

Über sonstige neueste Literatur zur Geschichte Jesu wird vielleicht am besten dann im Zusammenhange zu berichten sein, wenn auch *Jülicher's*, vom Mohr'schen Verlag verheissene Schrift zum gleichen Gegenstand vorliegen wird. *P. W. Schmidt.*

Bücherschau.

Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern. I. Teil, Januar 1533 bis April 1557, herausgegeben von *Traugott Schiess;* Band 23 der Quellen zur Schweizergeschichte. Basel 1904. *)

Dieser Ausschnitt aus der unermesslich reichen Bullingerkorrespondenz gehört ohne Frage zu den wertvollsten Gaben, welche uns der Gedächtnistag des Nachfolgers Zwinglis gebracht hat. Längst war bei Allen, welche sich mit der inneren und äusseren Geschichte des Reformationszeitalters beschäftigten, der Wunsch rege, es möchten die Bullingerbriefe der Gelehrtenwelt zugänglich gemacht werden. War doch bekannt, dass eine Fülle wertvoller Aufschlüsse über Ereignisse, Persönlichkeiten und politische wie soziale Verhältnisse der Reformationsepoche hier verborgen liege. Nur Wenigen war es möglich, auf dem zürcherischen Staatsarchiv, wo die meisten dieser Dokumente

*) Wir geben um des Wertes des Besprochenen willen gerne auch dieser Anzeige Raum und verweisen auf die unsrige in Heft III (S. 192) des letzten Jahrgangs. Red.

liegen, die zahlreichen ungefügen Folianten zu durchforschen, in denen die verblassten, vielfach schwer zu entziffernden Züge der Originalbriefe auf den Fleiss des Gelehrten warten. Seit einer Reihe von Jahren besassen wir freilich ein höchst wertvolles Hülfsmittel an den Regesten (Inhaltsangabe), welche der Präsident des zürcherischen Kirchenrates, Herr Dr. J. C. Scheller, in rastloser Arbeit nicht nur für Bullingers Briefe, sondern für die gesamte Reformatorenkorrespondenz des Staatsarchivs bis ins 17. Jahrhundert angefertigt hat. Den Hauptinhalt eines Briefes zum voraus zu kennen, erleichtert die Arbeit des Entzifferns ungemein und berechtigt auch in manchem einzelnen Fall zum Verzicht auf solch zeitraubende Bemühung. Ein Hülfsmittel älteren Datums sind die Abschriften in der Simmlerschen Sammlung der zürcherischen Stadtbibliothek. Die Briefe sind hier chronologisch geordnet, im übrigen aber kaum leichter zu handhaben als im Original.

Nun hat Dr. Schiess diese Quellenschätze der Geschichtsforschung zu öffnen begonnen. Im Zusammenhang mit Studien über Graubünden im Reformationszeitalter (Jahrbuch für Schweizergeschichte, Band 27) grenzte er sich ein bestimmtes politisches Gebiet ab, was den Vorteil hat, dass die Briefe in gewissem Sinne ein Ganzes für sich bilden. Die Textgestalt verrät die Sprachkenntnis und die Akribie des Philologen, dem nur unbedingt zuverlässiges genügt. Knappe Fussnoten enthalten teils sprachliche Conjekturen, teils geschichtliche Daten zur Erleichterung des Verständnisses; eine kurze Inhaltsangabe geht jedem Brief voran. Der erste Band, welcher vor uns liegt, umfasst 338 meist lateinische Briefe aus den Jahren 1533—1557, teils von Bullinger, teils an ihn gerichtet, der zweite Band wird bis zu Bullingers Tode führen. Eine höchst wertvolle Einführung in die Lektüre der Briefe bilden die biographischen Skizzen von 26 bündnerischen Correspondenten des zürcherischen Antistes. Sie fassen alles wesentliche, was man über diese Männer weiss, zusammen und bereichern unser bisheriges Wissen auf manchem Punkt. Einzelne dieser Skizzen sind von fesselnder Charakteristik. Wir wissen nicht, ob der Herausgeber für den 2. Band einen Index vorgesehen hat, in jedem Fall möchten wir darum bitten.

Ist es immer von grossem Wert, wenn ein grosses Unternehmen in trefflicher Weise inauguriert wird, so dürfen sich die Forscher auf dem Gebiet der Reformationsgeschichte zu diesem Anfang der Veröffentlichung der Bullingerbriefe Glück wünschen. Spätere werden hinter diesem Vorbild nicht zurückbleiben dürfen. *v. Schulthess-Rechberg.*

Dr. Joh. Müller, **Blätter zur Pflege persönlichen Lebens.** I. B. 3. Aufl. 8° XII 280 S. München, C. H. Becksche Verl. 1904. Geh. 4 M.

— — **Frauenbuch.** 2. Aufl. München, Becksche Verl. 1904. Geh. 2 M.

Die grünen Hefte „zur Pflege persönlichen Leben" haben im modernen deutschen Geistesleben bereits eine zwar stille aber nicht unbedeutende Rolle gespielt. Sie wurden zunächst nur als Manuskript gedruckt, für die von der Wirksamkeit Dr. Müllers Berührten, und von Person zu Person verbreitet, sollen nun aber durch den Buchhandel in Kreise getragen werden, die auf die frühere Art nicht erreicht worden wären. Man kann sich darob nur freuen, denn sie arbeiten an einer sehr notwendigen Aufgabe: sie wollen gegen das Überwuchern der Sachenkultur auf allen Lebensgebieten das Recht

der Persönlichkeit vertreten und so Hilfe leisten an der Menschwerdung des Einzelnen und der Gemeinschaft. Der Beginn dieser Entwicklung und ihre Kraftquelle ist ihnen die in Jesus Christus aufgebrochene Welt. Es handelt sich also um ein auf christlichem Boden gewachsenes Pendant zu dem Unternehmen Nietzsches, dem jedoch grosse Selbständigkeit und Eigenart nicht abgesprochen werden darf. Diese Eigenart gewinnt in den beiden Verfassern der grünen Blätter wieder verschiedene Gestalt. Müller schreitet auf der breiten Strasse des modernen Lebens daher, Busse predigend mit lautem, manchmal etwas überlautem Ruf; er ist verständlicher, uns Durchschnittsmenschen in Stil und Denken näher, wenn auch nie trivial; Lhotzky aber, sein Mitarbeiter, erscheint auf den ersten Blick als seltsamer Sonderling; er geht auf einsamen Seitenwegen, lebt und webt im Geheimnis, bringt aber von seinen Gängen immer etwas für uns mit, das die Mühe der Aneignung lohnt. Vielleicht spiegelt sich in dieser Verschiedenheit der beiden Männer etwas von der Tatsache, dass der eine von Nietzsche, der andere von Blumhardt herkommt. Beide aber sind sie kraftvolle Verkörperungen dessen, was sie verkündigen: persönlichen Lebens.

Das „Frauenbuch" gehört nach allgemeinem Urteil zum Schönsten und Tiefsten, was über Wesen und Bestimmung der Frau geschrieben worden ist. Es ist ein höchst wertvolles Hilfsmittel moderner „Seelsorge" und ein prächtiges Geschenkbuch.

Es sind zwei Bücher, die Busse predigen, zur Verinnerlichung dienen, aber gerade dadurch zu Freudigkeit und Reichtum des Lebens führen können, ein lebendiger Brunnen gesunder und notwendiger Gedanken. *L. Ragaz.*

Fr. Zollinger, **Joh. Jak. Redinger und seine Beziehungen zu Johann Amos Comenius.** Mit modernem Buchschmuck u. 33 Reproduktionen alter Bilder, Titelblätter u. Handschriften. 4° VIII 196 S. Amberger, Zürich, 1905. 8 Fr.

Aus dem Dunkel der Vergessenheit hat Fr. Zollinger, der verdiente Comeniusforscher, eine Persönlichkeit ans Licht gezogen, die in ausserordentlich interessanter Weise den Geist des 17. Jahrhunderts wiederspiegelt. Den wichtigsten Stoff schöpfte er aus unbenutzten im zürcher. Staatsarchiv verborgenen Quellen. Im Weitern kam ihm seine gründliche Kenntnis vom Leben und Wirken des Comenius sehr zu Gute.

Klare anschauliche Bilder lässt der Verfasser an uns vorüberziehen. Er führt uns in die Schulstube und ins Kriegslager, er zeigt uns einen reichbegabten und schwärmerisch veranlagten Sohn von Neftenbach im Verkehr mit den Grossen der Erde und in Gemeinschaft mit dem armen verkümmerten Volk einer städtischen Pfrundanstalt. Redinger, so heisst der merkwürdigste Neftenbacher seiner Zeit, besass eine umfassende gelehrte Bildung, einen weiten Horizont, ein warmes Herz, und erweist sich auf dem Gebiete der Schule wie des religiösen Lebens als Pionier einer neuen Zeit. Aber seine freieren Gedanken kleideten sich in die Form prophetischer Schwärmereien, seine Ahnung von der Einheit der europäischen Sprachen in eine seltsame Verquickung des Lateinischen und des Deutschen. Sein Kosmopolitismus veranlasste ihn zu Reisen nach Frankreich und Holland, nach Deutschland und der Türkei. Mit seinem festen Glauben an eine friedliche Völkervereinigung unter dem

milden Scepter des gütigen Menschensohnes gewinnt Redinger unsere Sympathie, zumal wenn wir bedenken, dass in jener Zeit der Hass der Völker und Confessionen seine wildesten Orgien feierte. Dass die Pioniere der Kultur meist ein tragisches Schicksal haben, wird durch das Leben Redingers bestätigt. Der Sturm zerschmetterte sein Heimatglück, der prophetische Bürger eines bessern Zeitalters wurde wie ein gefährlicher Halbnarr behandelt, und dem Manne, der den Adlerflug der Gedanken bis an sein Lebensende behielt, entzog man Feder und Papier, damit er mit Schreibereien Niemandem mehr lästig falle. Unbekannt starb er, nachdem er viele Jahre in der Einförmigkeit und Trostlosigkeit eines Armenhauses hatte ausharren müssen.

Da der Verfasser die Quellen reichlich zu Worte kommen lässt, so bereichert er unser kulturhistorisches Wissen nach vielen Seiten. Wir zweifeln nicht, dass sein überaus lehrreiches Werk in den Kreisen der Theologen und Pädagogen wird eifrig studirt werden. Der Verleger hat sein bestes getan, um dem trefflichen fesselnden Bilde eine anmutige historische Umrahmung zu geben. *K. Furrer.*

Lic. *Albert Bruckner*, **Die 10 Gebote im Lichte der Moraltheologie des heiligen Alphons v. Liguori.** 8° 173 S. W. Schäfer, Schkeuditz 1904. Brosch. M. 2. 20, geb. M. 3. 20.

Bruckner hat uns mit diesem Buche eine sehr fleissige Arbeit geliefert, die vor allem deshalb Anerkennung verdient, weil sie — unseres Wissens zum ersten Mal — im Zusammenhang Liguoris Moraltheologie zeigt und kritisch beleuchtet. Zwar machen ja auch die 10 Gebote nicht die gesamte Moraltheologie Liguoris aus, allein sie bilden bei ihm einen zusammenhängenden Bestandteil, der ein abschliessendes Urteil über den Mann und seine so folgenschwere Bedeutung zulässt. Abgesehen von Hoensbroechs II. Band „Die ultramontane Moral", der ein Nachschlagebuch für den Fachmann ist, sind eigentlich alle protestantischen Gegenschriften auf einen scharfen polemischen Ton gestimmt, der in leidenschaftlich bewegten Zeiten gewiss seine volle Berechtigung hat, aber zum stillen Studium, zur gründlichen Erkennung des Gegners nicht passt. Bruckner ist ruhig, kalt, sachlich. Und das Facit der Arbeit? Auch sie wird darauf verzichten müssen, den Gegner aufzuklären, während sie uns Protestanten zur Evidenz zeigt, dass Liguori's approbirte Moraltheologie nichts anderes als ein beständiges, bewusstes Accordieren mit der Sünde ist, zur Evidenz zeigt, dass es noch lange gehen wird, bis die katholische Kirche, die auf Liguori schwört, sich unter die klaren und bestimmten sittlichen und religiösen Forderungen Jesu stellt. *H. Mötteli.*

Konstantin von Kügelgen, **Grundriss der Ritschl'schen Dogmatik.** 2. Aufl. von „Die Dogmatik Albrecht Ritschl's". 138 S. Richard Wöpke, Leipzig 1903. M. 3.—

Kügelgen — wohl der treuste Schüler seines Meisters — hat eine Arbeit geliefert, um die wir in der Studienzeit besonders froh gewesen wären, da es galt, sich durch den „Unterricht in der christlichen Religion" und Band III der „Rechtfertigung und Versöhnung" hindurch zu arbeiten. Doch auch heute begrüssen wir diesen Grundriss, der freilich zum grossen Teil aus einer Verteidigung, aus einer Auseinandersetzung mit Ritschl's Gegnern besteht. Da

lesen wir fast auf jeder Seite: gegen Wegener, Stählin, Lechler, Kübel, Grau, Luthhardt, Haack, Lemme, Flügel, Haug, Koch, Hippold, Lipsius etc. etc.; dennoch trägt Kügelgen viel zum bessern Verständnis Ritschl's bei. Und wohl tut es einem doch, wenn der Verteidiger des Göttinger Theologen bekennt (pag. 73): „dass übrigens der technische (sic) Ausdruck „Gottheit" (Christi) von Ritschl durch den Ausdruck „Herr" hätte ersetzt werden sollen, geben wir gerne zu, es wären verschiedene Missverständnisse von vornherein ausgeschlossen gewesen." Wie lange hats gebraucht, bis man das zugeben wollte, wie viele erbitterte Diskussionen haben gerade wegen dieses jetzt so benannten „technischen" Ausdruckes stattgefunden? — Was Gegner schon lange nachgewiesen, dass Ritschl erkenntnistheoretisch nicht auf der Höhe stund, das lässt jetzt auch Kügelgen gelten.

Gewiss war Ritschl ein Theologe von ungewöhnlicher Bedeutung, und wie Kügelgen dessen Kenntnis vermittelt, ist sehr anzuerkennen, wenn er ihn und sein Werk oft auch übermässig lobt; „dass Ritschl's Dogmatik im Zeichen Jesu siegen werde" (pag. 138) ist ein nonsens, es wird überhaupt keine Dogmatik siegen. *H. Mötteli.*

Alfred Bertholet, **Die Gefilde der Seligen,** ein akademischer Vortrag. 33 S. Mohr, Tübingen 1903. M. —. 70.

Ein sehr ansprechender, feiner Vortrag. Der gelehrte und geschätzte Verfasser (Dr. theol. hon. causa) hat — soweit es im engen Rahmen eines Vortrages möglich ist — alle nötigen Quellen benutzt und verarbeitet, um dem Leser zu zeigen, wie und warum jedes Volk und jede Zeit eine „Insel der Seligen" träumte und erhoffte, was für Vorstellungen damit verbunden wurden.

Gustav Frenssen, D., **Dorfpredigten.** Gesamtausgabe (Band I: 8. Aufl., II: 6., III: 4.) 8° V 544 S. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1904. Orig. Bd. Mk. 6. 50.

Ein Jahrgang (61) Predigten des Verfassers von „Jörn Uhl", „Die drei Getreuen" etc. Man hat öfters gefragt, weshalb auch sie und nicht nur die Romane so grossen Erfolg erzielten? Die Eigenart oder die künstlerische Durchbildung der Sprache kann es nicht sein; denn sonst hätte Kögels „Geläut und Geleit" oder Fabers „Jerusalem und Vineta" oder manch anderes Erzeugnis höfischer Predigtkunst vor dem Publikum ganz anders bestehen müssen. Vielmehr wird es die Kraft der Inscenirung jeder dieser Gedankenzüge und die ebenso bunte als absolut auf *einen* Ton gestimmte Ausstattung jedes einzelnen Bildes innerhalb derselben Predigt sein, welche den Zuschauer fesselt, mitreisst, spielend gewinnt und mit mächtigen Schlägen überwindet. Man kommt nicht aus dem Staunen und Erstaunen heraus und am Ende ist es eine so einfache, altbekannte, aber nie in solch naiver Wirklichkeit leibhaftig gesehene evangelische Wahrheit! „Es gibt viele Predigtsammlungen, welche zu den zahlreichen Leuten reden, die in der christlichen Weltanschauung wohnen wie in ihrer eigenen Stube; aber wenige, welche zu jenen zahlreicheren Leuten sprechen, die in die Kirche kommen wie in eines fremden Mannes vornehmes Haus. Es gibt viele Predigtsammlungen, die gelehrt sind, oder trocken nüchtern oder langweilig; aber wenige, in denen Gottes Wort und die tägliche Not und Freude der Menschen, mit einander vermengt, in raschen Gedankengängen

und bunten Bildern dargeboten werden.“ (Vorwort des Verf.) Prediger und Zuhörer stehen auf Du und Du, persönliche und vaterländische, philosophische und bäuerliche Erlebnisse treten auf, aber eben als vor dem Leser geschehende Ereignisse; ganz moderne Gestalten: die Dunkelmänner und die Lebemänner, finden in der evang. Geschichte ihr überraschend treues Spiegelbild — da gibt es keine Religion oder gar Theologie alter, für den heutigen Menschen abgestandener Tatsachen, da ist alles Leben, Werden, Wollen. „Christen in der Mühe . . . klagen sie? verzagen sie? Das Gegenteil! Das Gegenteil! Sie haben Vertrauen, sie haben Mut. Sie gehen im Licht.“ *A. W.*

Die Schriften des Neuen Testamentes, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von *Baumgarten*, *Bousset*, *Gunkel*, *Heitmüller*, *Hollmann*, *Jülicher*, *Knopf*, *Fr. Köhler*, *Lueken*, *J. Weiss*. Vollständig in 10 Lieferungen = 2 Bänden. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1905. 1. Lieferung Bogen 1—8, Lex. 8°. Subscr.-Preis 1 M.

Zur Massenauflage bestimmtes „*modernes*“ Erklärungswerk, das den Gebildeten unserer Tage eine von traditionellen Anschauungen losgelöste Geschichtsdarstellung zumutet und z. B. bei der Besprechung der Einwirkung Jesu auf die von ihm als wirklich anerkannten Dämonen rein psychologisch zu Werke geht. Wem die von Kindheit an ihm liebgewordene Auffassung und die kirchliche Lehre genügt, den wünschen sich die Verfasser nicht als Leser; er soll nicht beunruhigt und in Zweifel gestürzt werden. Als Einleitung gibt Baumgarten 5 Seiten „Über den praktischen Wert einer geschichtlichen Auslegung des N. T.“, worauf Jülicher die „Geschichte des N. T.“ bespricht und Joh. Weiss die synoptische Frage, die Wandelbarkeit der evang. Geschichts-Überlieferung und die Worte Jesu nach ihrer Überlieferung und ihrem geschichtlichen Wert erledigt. Dann beginnt die Übersetzung und sehr lesbar gehaltene Erklärung des Mc-Textes. Wir begrüssen die gut ausgestattete Publikation mit grossen Erwartungen; sie will und kann den Ertrag der neutestamentlichen Arbeit seit Strauss flüssig machen für die Gebildeten unter ihren Verächtern. Und das tut not. *A. W.*

Alfred Rahlfs, **Septuaginta-Studien**, I. Heft: *Studien zu den Königsbüchern* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1904.

Der Text der Septuaginta, der bei weitem wichtigsten Übersetzung des A. T., liegt bekanntlich noch sehr im Argen. Und so lange wir die ursprüngliche Gestalt dieser Übersetzung noch nicht hergestellt haben, so lange ist sie nur ein unsicherer Textzeuge. Die nächste Arbeit, die darum getan werden muss, ist die „Erforschung der reichen Geschichte des Septuaginta-Textes.“ Diese Aufgabe setzen sich die vorliegenden begonnenen Studien. Eine mühselige und viel Selbstverleugnung erfordernde Arbeit: in dem Chaos der verschiedenen Texthandschriften, Fragmente, Kommentare und gelegentlichen Zitate der Entwicklung des Textes nachzuspüren. Um so dankbarer müssen wir Rahlfs sein, der mit frischem Mute und mit der peinlichsten Genauigkeit und Umsicht sich an diesen Kärrnerdienst macht. Er beabsichtigt auch Mitarbeiter heranzuziehen. Die Ernte ist gross. Dann wenn einmal auf Grund dieser über das ganze A. T. ausgedehnten Forschungen der älteste erreichbare Text der Septuaginta hergestellt werden kann, dann bekommen wir endlich

einmal einen — ältern — Textzeugen neben der Masora, auf dem man wirklich fussen kann, während man jetzt ja nie weiss, seit wann und woher eine Lesart in der Septuaginta steht. *J. Wirz*, Benken (b. Basel.)

Dr. *H. v. Schubert*, Prof. und Konsist.-Rat in Kiel. **Die heutige Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte**, Fortschritte und Forderungen. 33 S. 8°. Mohr, Tübingen 1902. 75 Pfg.

— — **Grundzüge der Kirchengeschichte.** 304 S. 8°. Mohr, Tübingen.

„Eine knappe, nur auf das Wesentliche gerichtete Zusammenfassung des Stoffes" in 16 Vorlesungen — das bietet sich hier tatsächlich. Mag man in vielen Einzelfragen seine abweichende Meinung wahren, so wird doch der Kundige, wie der kirchengeschichtliche Laie (und deren hat es auch unter den Theologen eine ungezählte Menge) reich gemacht durch die Fülle auf's Ganze gehender Charakterisierungen, grosszügiger und um so sicherer mit entscheidenden Details arbeitender und illustrirender Bilder, durch die herzerquickende Ruhe und vornehme Unbefangenheit des Urteils. Das bewährt sich auch in den wenigen Strichen, mit denen z. B. S. 220, 222, 224 die Schweiz berührt wird. Also kein Kompendium oder gar Katechismus der Kirchengeschichte, sondern ein Seitenstück zu *Sohm*. Über die prinzipielle und methodische Art des Verfassers, wie den jetzigen Stand dieser wichtigen Fragen orientirt der oben genannte Vortrag vorzüglich. *A. W.*

Dr. *H. Rinn* und *Lic. J. Jüngst*, **Kirchengeschichtliches Lesebuch** für höhere Lehranstalten. XV 310 Lex. 8°. Mohr, Tübingen 1904. 3 Mk. 50.

Wie *Schubert's* Grundzüge ein Geschenkbuch bester Art an historisch und theologisch interessirte Leute, namentlich Theologiestudenten. Die Reformation ist besonders hervorgehoben, doch auch die übrigen Epochen kommen in grosser Reichhaltigkeit, ja einer gewissen Vollständigkeit, zum Wort. Die im Wortlaut (Fremdsprachliches übersetzt) gebotenen Akten sind durch Notizen über den Gang der Ereignisse verbunden. Die Frage, ob diese und die Quellenstücke stets glücklich gewählt seien, ruft gelegentlich einem Zweifel, erweist sich aber in weitaus den meisten Fällen als ganz vorzüglich gelöst. *Volles* Interesse und Verständnis wird dem nicht genug zu empfehlenden Buch erst von Studenten in spätern Semestern und namentlich von Religionslehrern entgegengebracht werden. Was Mittelschulen an Kirchengeschichte zu fordern und zu leisten pflegen, steht weit unter solch ernsthaftem Eindringen in den Stoff. *A. W.*

S. O. Kröger, **Was ist Christentum?** 30 S. 8°. Gresset, Riga 1904. Preis?

Ein Arzt sucht durch erkenntnistheoretische und religionspsychologische Erwägungen zu zeigen, dass nur Kräfte das wahrhaft wirkliche sind und wir also auch das Göttliche nur an seinen Wirkungen an uns erkennen. So wurzelt die Wahrheit Christi im Herzen, das bezwungen und erfüllt worden ist von seinem Geist, in welchem Gott als Mensch uns nahe tritt. „Dieser Christus in mir ist das Fundament meiner Glaubensgewissheit. Noch besteht grausiger und beständiger Streit, ob die Auffassung dieses Objektes wandelbar sei. Unsern altgläubigen streng lutherischen Eiferern fehlt vornehmlich das Verständnis für die Elemente unseres irdischen Daseins. Die eigentliche Grundmacht in den theologischen Kämpfen der Gegenwart ist die Unwissenheit. Im Apostolikum sind nur auf direkter religiöser Erfahrung begründete Sätze

festzuhalten. Die Wunderberichte sind vor allem für Kinder bestimmte Einkleidungen. Die Verbalinspiration ist nur in der Theorie überwunden. Statt zu streiten: sich brüderlich die Hand reichen zum Kampf gegen den äussern Feind! . . .“ Alles in allem ein Mann, der modern denkt und darum nicht mehr lutherisch orthodox aber ein um so überzeugterer Christ ist. *A. W.*

Die Bibel mit Bildern von Schnorr von Carolsfeld nach der Übersetzung D. Martin Luthers. Gr. 8° VIII 619, 116 und 238 S. H. Hillger, Berlin 1904. Mk. 3, resp. 5, resp. 7. 50, je nach Einbd.

Schnorr's Bilder sind bekannt, die Reproduktion ist gut, auch die übrige Ausstattung. Eine hübsche und originelle Hauschronik geht voraus, dazu Aug. Herm. Franckes kurzer Unterricht, wie man die h. Schrift lesen solle. Die Apokryhen sind beigegeben. *A. W.*

Preisaufgaben.

I. Der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion:

Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1905: „Eine Darlegung und Kritik der philosophischen Gründe, mit welchen der reformirte Protestantismus entwickelt und verteidigt worden ist von seinen ältesten Repräsentanten.“

Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1906: „Eine Untersuchung des Inhalts und Ursprungs einer hebräischen oder aramäischen Grundschrift, die in den kanonischen Evangelien verarbeitet worden ist.“

Vor dem 15. Dezember 1905 werden noch Antworten angenommen auf die Frage: „Auf welche Gründe hin nimmt man an, dass wir in den Evangelien keine zuverlässige Beschreibung von Jesu Predigt und Leben haben? Welchen Einfluss muss die Anerkennung dessen auf die Religions-Verkündung und -Unterweisung haben?“

Preis: 400 holl. Gulden.

II. Der Teyler'schen theolog. Gesellschaft zu Haarlem:

Zu beantworten vor dem 1. Januar 1906: „Die Gesellschaft verlangt eine Geschichte der eschatalogischen Vorstellungen innerhalb der Grenzen des N. T.“

Zu beantworten vor 1. Januar 1907: „Wie verhält sich der Kalvinismus unserer Tage zu demjenigen des 16. Jahrhunderts hinsichtlich seiner Lehren?“

Preis: Goldener Ehrenpfennig von 400 holl. Gulden innerem Wert.

III. Der Karl Schwarz-Stiftung:

Zu beantworten vor dem 1. August 1907: „Christian Ferdinand Baur in seiner Bedeutung für die Theologie.“

Preis: 500 Mark.

Über die näheren Bedingungen obiger Preisausschreibungen erteilt die Redaktion der Schweiz. theol. Zeitschrift gerne genaue Auskunft.

Unter den mit Namen genannten Bewerbern um die letzten Preise finden sich keine Schweizer.

Kutters und Fabers Kritik der Kirche.

Von *N. Hauri,* Pfarrer in St. Gallen.

(Schluss)

E. Gottes Wirken.

Und in diesem Mangel sehen wir auch *Kutters* Vorwurf begründet, *dass die Kirche den lebendigen Gott nicht habe*, dass er nicht wirke in ihr. *Wie wirkt denn Gott?* Es handelt sich doch wohl in erster und letzter Beziehung um geistige Zustände, wenn wir vom Kommen des Reiches Gottes reden. Es handelt sich um eine Einwirkung Gottes auf die Menschheit, durch welche er *Persönlichkeiten* formt und göttliches Leben in den Menschen weckt. Wenn die Kirche das vollbringt, so wirkt Gott in ihr das eine grosse Werk, auf das es allein ankommt. Nun glaube ich, dass die Kirche trotz aller ihrer Mängel auf evangelischem Gebiet doch immer darauf gerichtet war, christliche Persönlichkeiten zu schaffen. Sie hat sich dabei vielleicht engherzig, kurzsichtig, kleinlich gezeigt, sie hat vielleicht zu wenig bedacht, wie eng Leib und Seele verbunden sind und wie wichtig darum die materiellen Verhältnisse für das geistige Wohl der Menschen sind. Sie hat vielleicht auch, wie ihr Kutter in seinem 5. Abschnitt vorwirft, den Himmel und seine Seligkeit zu stark ins Auge gefasst und darob die Erde und die Leiber der Menschen vergessen. Wir können uns ja gar nicht genug darauf besinnen, dass Gott uns in die Welt hineingestellt hat und in der Welt drin für sein Reich erziehen will. Aber es erscheint uns als eine völlige Karrikierung der Tatsachen, wenn Kutter nun behauptet, die Sozialdemokraten erst haben wieder richtig mit den Tatsachen gerechnet und sie allein erreichen etwas, weil sie Verständnis für das materielle Leben haben. Wir glauben, dass die Kirche trotz ihrer spiritualistischen Einseitigkeit den Tatsachen doch noch ganz bedeutend gerechter wird als die Sozialdemokratie. Denn das ist gerade die Schwäche der letztern, dass sie für diejenigen Bedürfnisse der Seele, welche recht eigentlich ihren Lebensgrund und darum ihre Wesensbildung ausmachen, kein Verständnis hat und auf Grund ihres Materialismus haben kann. Wir glauben, dass die Kirche ruhig alles Weitere den von ihr Beeinflussten überlassen darf, wenn sie dafür sorgt, dass wir in Christo gegründete, gewissensernste und willensstarke

Persönlichkeiten bekommen. Aber von dieser Beschränkung der Kirche auf ihre spezielle Arbeit, die Menschen in Gott zu gründen und aus Gottes Mächten wiedergeboren werden zu lassen, scheint Kutter nichts wissen zu wollen. Er scheint die Kirche als das Mädchen für alles zu betrachten und schilt sie, dass sie die wirtschaftlichen Verhältnisse der Christenheit nicht umgewandelt hat. Wir glauben umgekehrt, sie tut gut, wenn sie sich auf ihre fundamentale und zentrale Arbeit besinnt und den Menschen predigt: Es sei denn, dass ihr von neuem geboren werdet, so könnet ihr das Reich Gottes nicht sehen. Wenn sie den Anspruch erhöbe, dass damit alles getan sei, wenn sie dem Menschen nicht sagte: Nun geh, und mach dir die Erde untertan und mach sie Gottes grosser Sache dienstbar, die nicht in der Kirche und nicht in einem fernen Himmelreich, sondern in einem das ganze Dasein umfassenden Gottesreich besteht, dann fehlte sie schwer. Aber ich glaube, dass die evangelische Kirche sich doch darauf besonnen hat, dass sie *nur grundlegende* Arbeit zu tun hat in der Welt, und dass sie sich freut, wenn dann die Menschen Gottes, die sie bilden half, hingehen und sich in der Materie drin ihr Gottesreich bauen, das freilich nicht in der Materie aufgehen soll, auch nicht in der Materie sein Wesen hat, sondern das seine Vollendung findet im Reiche der zu Gottes Bild umgeschaffenen Menschen, bei denen die geistige Zuständlichkeit und nicht die materielle Auswirkung die Hauptsache bleiben wird. Selbst wenn wir die Möglichkeit zugäben, dass Gott sein Reich zur Vollendung zu führen im Sinne habe in dieser gegenwärtigen materiellen Welt drin, die dann so in der Menschen Dienst gefesselt sein würde, dass auch der Tod für die Vergangenheit, wie für die Zukunft aufgehoben wäre, — es kommt uns Christen ja nicht auf das Wie der künftigen Vollendung an, — so glauben wir doch nicht neben Christus und seinen Absichten vorbeizugehen, wenn wir die Fundamentalfrage der aus Gott geborenen Persönlichkeit als das Werk betrachten, auf das sich die Kirche beschränken soll. Wird diese Aufgabe irgendwie in den Hintergrund gerückt, kommt irgend eine andere Frage auch nur neben sie zu stehen, so bauen wir auf Sand. Und nun glaube ich für die evangelische Kirche in Anspruch nehmen zu dürfen, dass sie nach dem Masse ihrer Erkenntnis immer auf die Bildung der christlichen Persönlichkeit ausgegangen ist und in dieser Richtung Grosses gewirkt hat, auch in ihren schwächsten Zeiten. Und das hat sie getan und vermocht trotz der wirtschaftlichen Einrichtung des Privatbesitzes.

Nun halten wir freilich auch dafür, dass eine andere wirtschaft-

liche Gestaltung unserer Gesellschaft für die Bildung von christlichen Persönlichkeiten günstiger wäre, als unsere mit dem Sinn des Christentums in so hartem Konflikt stehende kapitalistische Lebensordnung. Wir hoffen auch, dass diese ihrem Ende entgegengehe, und freuen uns, dass die Spuren ihrer Selbstzersetzung immer deutlicher werden. Aber wir machen uns keine Illusionen darüber, dass der natürliche Mensch seinem innersten Wesen nach in andern Lebensformen viel anders sein werde. Selbstsucht und Sinnenlust werden nach wie vor ihre Kraft entfalten, wenn auch in etwas andern Formen. Die Selbstsucht ist nicht auf die Betätigungen beschränkt, welche mit dem Privateigentum zusammenhängen. Wir freuen uns aber von Herzen, wenn die Macht der Sünde in engere Schranken gebannt werden kann durch neue Verhältnisse. Wir glauben, dass in der Tat dieser Rundgang auch in Gottes Weltordnung gilt: Christliche Persönlichkeiten erzeugen neue, auch in die Materie hineinreichende Verhältnisse, und diese wirken günstig auf die christliche Charakterbildung zurück. Besonders wird durch die Kulturarbeit die Möglichkeit geboten, dass *grössere Kreise* der menschlichen Gesellschaft zur persönlichen Selbständigkeit hinausdringen können, aber auch eine intensivere Charakterbildung wird durch die fortschreitende Kultur zweifellos erreicht, und insbesondere wird das Zusammenleben der Menschen, von dem ja auch der Stand der einzelnen Persönlichkeit abhängig ist, nur durch das Medium der Kulturarbeit vorwärtsgebracht. Die Kirche aber wird gut tun, wenn sie diese Menschheitsarbeit *nicht* in die Hände nimmt. Wir haben es mit absoluten Werten zu tun, und wir sind darum ungeschickt, in den wechselnden Strom der Kulturarbeit einzugreifen. Wir wollen uns damit zufrieden geben, dass wir die Persönlichkeiten, die zu solcher Arbeit allein fähig sind, dürfen bilden helfen und ihnen durch unsere Wortverkündigung dürfen immer auf's neue die Richtlinien und die Gotteskräfte bieten, die sie zu ihrer Arbeit benötigen. Und wir wollen uns durch solche Stimmen, die für diese nicht in die Augen fallende Arbeit kein Verständnis haben und nur die Arbeit schätzen, die sich kontrollieren und messen lässt, nicht überreden lassen, dass dieselbe keinen Wert und Segen habe. Wir wissen sehr wohl, wie wenig wir vermögen, die wir direkt an die Geister der Menschen uns richten. Aber wir wissen, dass ohne unsere Arbeit auch alle andere unnütz ist. Wir kennen Gottes Wirken in den Zeitströmungen, in den ausserkirchlichen Einflüssen, die ohne unseren kirchlichen Stempel durch die Welt gehen, auch. Aber wir vermögen nicht zu glauben, dass die wirtschaftliche Bewegung der Sozialdemokratie mehr und

reiner Gottes Kraft und Segen in sich trage, als unsere kirchliche Tätigkeit. Wir bestreiten keineswegs die Lahmheit und Ohnmacht unserer Kirche, aber wir lassen diese nicht prinzipiell verdammen und können nicht zugeben, dass sie prinzipiell unrichtig sei, weil sie auf das Postulat der Abschaffung des Privatbesitzes nicht eingeht und weil sie ruhig ihre Arbeit tut in dem ernsten Bewusstsein ihrer Verantwortlichkeit, aber auch in der ganzen tiefen Not menschlicher Unzulänglichkeit und Schwachheit.

F. Kutters und Fabers Weltseligkeit.

Wir können unsere Kritik nicht schliessen, ohne noch kurz auf einen andern Grundgedanken des Kutterschen Buches einzugehen, der vielleicht noch fundamentaler als die andern seine Auffassung in Widerspruch setzt zu der des positiven Christentums und, wie wir glauben, auch der biblischen Auffassung. Kutter erwartet das Heil von einem *gläubigen Materialismus*. Dass die Christenheit sich ihr Gottesreich nur drinnen in den Geistern und nur jenseits im Himmel aufbaue, das habe den materialistischen Unglauben der Sozialdemokratie veranlasst. Dieselbe könne an unsern Gott nicht glauben, weil die Christenheit die Realität des lebendigen Gottes verloren habe und darum die materiellen Fragen nicht mehr verstehe, sondern sich in einer Geistigkeit und Geistlichkeit herumtreibe, deren magere Lehrsätze wie Strohhalme an den harten Kanten der materiellen Realität abprallen. Die ganze Kirchengeschichte beweise es schlagend, dass diese Geistigkeit unvermögend sei, der Realität irdischen Lebens irgend etwas abzudingen. An Jesus glauben, heisse die ganze Schöpfung für Gott in Anspruch nehmen. Die Sünde sei die falsche Stellung des Geistes zur Materie. Mit der falschen Emanzipation des Geistes wachsen parallel die Sünde und die Macht des Mammons. Darum müsse sich unser Christentum wieder der Materie zuwenden, wenn es Geist und Leben anziehen soll. Erst im Leibesleben entfalte die Erlösung ihre volle Herrlichkeit.

Kutter nimmt für diese Auffassung die Worte Jesu und der Apostel in Anspruch. Er sieht in unsern transzendentalen Hoffnungen auf eine himmlische Welt lauter Hirngespinnste. Wir glauben aber, dass er absolut kein Recht habe, auf Christus und die Apostel für seine Gedanken Beschlag zu legen. Jesus ist himmelweit von solcher Weltseligkeit entfernt. Das Reich Gottes ist ihm ein in dieser Welt werdendes, aber die Vollendung desselben erblickt er erst hinter dem Gericht, das über diese Welt ergeht. Der Apostel Paulus erwartet erst von dem grossen Tage der Wiederkunft Christi die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes.

Darauf kommt es natürlich nicht an, wo wir uns dieses Gottesreich räumlich denken, sondern nur darauf, ob wir es uns als *geradlinige Fortsetzung* unserer Weltentwicklung, als Weltverklärung denken oder als das Produkt einer neuen, über die jetzigen Weltfaktoren hinausgehenden göttlichen Offenbarung, nachdem über die jetzige Welt, den jetzigen Äon, das Gericht ergangen ist. Das ganze N. T. sieht unsern Äon als durch die Sünde verdorben an, und unser irdisches Dasein als einen Zustand, aus dem nur eine Neuschöpfung Erlösung bringen könne. Sätze wie der Schlussatz des 5. Abschnittes in Kutters Buch: „und wenn ihnen (den Sozialdemokraten) nur noch die tote Materie übrig bleibt, was hindert dich, Christenheit, daran, in diese Materie zu hauchen den Geist des Herrn," sind so durchaus konträr zu der neutestamentlichen Auffassung, dass Kutter unmöglich im Ernste glauben kann, mit dieser Weltseligkeit Jesu Meinung zu treffen. Wir nehmen die gesamte Kreatur Gottes für seine Herrlichkeit darum nicht in Anspruch, weil wir mit der Tatsache des Sündenfalls rechnen und unser Heil in Übereinstimmung mit Christus und den Aposteln in der Offenbarung eines neuen Himmels und einer neuen Erde erwarten, darinnen Gerechtigkeit wohnt, und in welcher alles so der Vollkommenheit entsprechen wird, wie jetzt diese Welt dem Kampf und dem Werden einer gefallenen Menschheit entspricht. Kutters Chiliasmus — wir erlauben uns diese Einreihung trotz seines Einspruchs gegen derartige Klassifizierungen — entspricht so wenig der Schrift als den Tatsachen. Wir wissen wohl, dass heute mehr als je solche Weltseligkeit, die von einem irdischen Paradiese träumt, hoch im Kurse steht. Wir fürchten aber, dass sie an den Tatsachen furchtbar zu Schanden werden wird. Unsere Hoffnung steht allein auf Gott, nicht auf der Welt. Wir sind weit davon entfernt, uns über das Wie jener Vorgänge, durch welche die himmlische Welt in die Erscheinung treten wird, Vorstellungen zu machen. Aber ebenso wenig können wir uns entschliessen, Christo und der hl. Schrift solche Weltentwicklungsgedanken unterzuschieben. Mag der Übergang des jetzigen Weltzustandes so verschieden sein von den biblischen Vorstellungen, als die Erfüllung des Heils im neuen Bunde verschieden war von den vorherigen Erwartungen im alten Bunde, — wir sind überzeugt, dass Gottes Gedanken auch da höher sind als der Menschen Gedanken, — so verwahren wir uns doch des Bestimmtesten, Kutters Auffassungen als die christlichen oder gar als die biblischen einschmuggeln zu lassen. Sie setzen eine absolut andere Auffassung von Sünde und Erlösung voraus, als

sie nicht bloss die christliche Dogmatik, sondern auch die Bibel hat. Es ist dies eine sehr verlockende und unsern modernen Tendenzen sehr entsprechende Weltauffassung. Sie wird aber nur möglich durch eine arge Täuschung über die beiden Weltfaktoren Sünde und Tod. Kutter scheint die Not und die für alles Irdische absolut negative Bedeutung des Todes gar nicht in Berechnung zu ziehen. Wir vermögen es nicht, uns gegenüber diesen beiden furchtbaren Realitäten zu solchem Illusionismus durchzuträumen. Darum erwarten wir die Aufhebung beider Mächte nicht von einer Weltentwicklung, sondern von einer Schöpfertat Gottes. Wer das Reich Gottes in Weltzuständen sieht, dem muss das phantastisch vorkommen. Wer es in die Persönlichkeiten setzt, der kann es sich vorstellen, dass diese Welt ihre Bedeutung habe als Schule der werdenden und sich aus der Sünde losringenden Persönlichkeiten, die aber in einem andern Äon, den wir Himmel nennen, ihr Leben der Vollendung finden. Zu der Welt ergiebt sich daraus selbstverständlich eine negative Stellung insofern, als wir ihren Zustand als für die Zucht und den Kampf des Lebens zwar durchaus zweckentsprechend ansehen, also dass alle Dinge uns zum besten dienen, aber als unzulänglich für den Vollendungszustand, den wir eben darum als jenseitig ansehen, weil er in der Verfassung des irdischen Daseins keinen Raum hat. Man versuche es nur, einer von den Mächten der Sünde und des Todes so unsäglich schwer heimgesuchten Menschheit Trost und Kraft zu schaffen mit solchen Weltseligkeitsphantasieen. Das Resultat ist noch immer entweder eine unsägliche Verflachung des Geisteslebens gewesen, die den Tiefen und Höhen der menschlichen Lebenserfahrungen lange nicht entsprach, eine Herabsetzung des Erlösungsgehaltes auf das Niveau spiessbürgerlicher Weltzufriedenheit, oder dann die Verflüchtigung des Erlösungsgehaltes zu einem Idealismus, der mit der nüchternen Wirklichkeit in schärfstem Widerspruche steht und der nur in einem Doppelleben des Menschen seine Lösung findet. Unsere Erfahrungen machen es uns immer gewisser, dass die biblische Transzendenz die einzige Vorstellung ist, die den Tatsachen entspricht: Hier eine Menschheit, in der die Sünde ihre Macht furchtbar entfaltet, und eine Welt der Eitelkeit und des Todes; dort eine lebendige Erfahrung von Gottes heiligen und treuen Absichten, durch die er die Seinen mitten in dieser Welt drin zu einem Leben führt, das über diesen Weltzustand hinausweist.

Über solchen Überlegungen wird es uns unmöglich, Kutters Ausführungen im fünften Teil seiner Schrift, die uns sehr zu denken gaben, beizustimmen. Kutter und alle, die sie teilen,

sollten sich dessen bewusst werden, dass sie in absolutem Widerspruch zu der christlichen Auffassung stehen und so viel als eine neue Religion begründen, eine Religion der Immanenz, die äusserst verlockend aussieht, die aber den Tatsachen nicht entspricht.

Wir brauchen nach dem Gesagten auf Fabers Ausführungen nicht besonders einzugehen. Sie sind von einer oberflächlichen Weltseligkeit, die dem flachsten Rationalisten Ehre machte. Wenn er sein Buch mit der gnädigen Bemerkung schliesst, dass in den alten Dogmen doch ein tiefer Sinn liege, indem die christliche Hoffnung von der Wiederkunft Christi sich im XX. Jahrhundert gewiss erfüllen, und Christus, nachdem er neunzehn Jahrhunderte lang fern gewesen sei, endlich wieder selbst „das Wort nehmen“ werde, so wäre es doch wohl fruchtlos mit ihm über diese „tiefsinnigen“ Dogmen zu streiten.

Damit schliessen wir den kritischen Teil unserer Arbeit und möchten nun noch kurz eintreten auf den positiven Gewinn, den wir aus den beiden Büchern ziehen dürfen. Leider kann es sich nur mehr um einige kurze Andeutungen handeln.

IV. Anregungen, die aus beiden Schriften fliessen.

Niemand wird die beiden Bücher aus der Hand legen, ohne die lebhafte Empfindung, dass er trotz allem Widerspruch aus denselben fruchtbare Impulse empfangen habe. Wenn es einem die beiden Verfasser nur nicht so unendlich schwer machten, sich ihren Anregungen ungeteilt hinzugeben. Alle die Verrenkungen, Verzerrungen, Übertreibungen, Ungerechtigkeiten, Verallgemeinerungen, die sich auf jeder Seite häufen, erschweren es auch dem kaltblütigsten Leser auf's äusserste, den positiven Gewinn einzuheimsen. Man hat Kutter damit entschuldigen wollen, dass er eben nur durch krasse Übertreibungen das Gehör der stumpfen und unbussfertigen christlichen Gesellschaft habe erzwingen können. Wir halten Kutter solcher unwahrhaftiger Kampfesweise nicht für fähig. Er hat gewiss in guten Treuen geschrieben, aus der Überzeugung heraus, dass seine masslosen Anklagen gerecht und wahr seien. Und wenn es uns auch unbegreiflich ist, wie Faber über unsere Kirche den Stab brechen und trotzdem weiter amtieren kann, so trauen wir doch auch ihm zu, dass es ihm mit seinen Vorwürfen voller Ernst ist.

Aber man stelle sich einmal vor, die beiden hätten geschrieben aus einem Herzen voll eigener Not und Bekümmernis heraus, als die Suchenden und Ringenden, die selbst nicht zurechtkommen und darum ihren Notschrei nicht länger zurückzuhalten

vermochten. Wie viele hätten ihnen beigestimmt und gesagt: Ihr habt uns aus dem Herzen gesprochen. Wir ringen mit denselben Verlegenheiten, dieselbe Verzagtheit will uns oft im Blick auf unsere Kirche überfallen. So wollen wir denn miteinander suchen, wo der Fehler liegt, wo die Hilfe herkommen kann. Am guten Willen fehlt es ja nicht. Aber es liegen eben grosse Schwierigkeiten vor. — Eine solche Sprache wäre um so natürlicher gewesen, als ja die beiden Verfasser selbst im Dienst der Kirche stehen und sich darum ehrlicher Weise ohne Schwierigkeit als Mitverantwortliche hätten fühlen können. Es fehlt uns bei den beiden Büchern etwas von dem Sinne, der Jesus mit den Sündern in die Taufe trieb.

Sodann machte sich noch ein anderer Wunsch über der Lektüre der beiden Schriften in uns geltend. Wir verstehen nicht, wie sich die beiden in solchen grundstürzenden Fragen zum Sprechen entschliessen konnten, bevor sie das lösende Wort gefunden hatten und es denen darbieten konnten, gegen welche sie so schwere Anklagen zu erheben genötigt waren. Man legt die beiden Bücher in der grössten Ratlosigkeit aus der Hand. Wer aber in solcher Weise spricht, wie die beiden Verfasser, der sollte doch zum Handeln rufen können, sonst hat ja sein Schlachtruf keinen Sinn. Aber sie kommen ja selbst nicht zum Handeln.

Am meisten erschweren sie es einem dadurch, auf ihre Stimme zu hören, dass sie auch *mit gar zu ungleicher Elle messen*. Wir haben ja nichts einzuwenden dagegen, dass Kutter an die Kirche einen andern Masstab anlegt als an die Sozialdemokratie. „Welchem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen; und welchem viel befohlen ist, von dem wird man viel fordern.“ Aber dass er die Sozialdemokratie nach ihrem idealen Gehalt mit ausdrücklicher Ausserachtlassung aller ihrer menschlichen Mängel der Christenheit in ihrer durch die menschliche Sünde und Unvollkommenheit entstellten Gestalt gegenüberstellt, das muss von vorneherein empören. Und dass Faber von *derselben* Menschheit, welche Trägerin der kirchlichen Arbeit ist, nach Wegräumung dieses heillosen Hindernisses mit einem Male die herrlichste Entfaltung erwartet, das heisst doch gewiss träumen. Kutter flüchtet sich freilich solchen Bedenken gegenüber in den Glauben hinein: Wer den lebendigen Gott hat, der darf mit dem Unmöglichen rechnen. Das sei eben der Fehler der Christenheit, dass sie das nicht mehr tue. Wir sind der Ansicht, dass man an Gottes Hilfe mit voller Freudigkeit glauben und doch die Wege, welche die Geschichte weist, in Betracht ziehen darf, um Gottes Absichten zu erkennen, und sich nach seinen bisherigen

Führungen zu richten. Die Christenheit, welche die Beiden so hart anklagen, wird auch fernerhin die Trägerin des göttlichen Heiles sein, und wir müssten sehr irren, wenn ein anderer als eben der Kreuzesweg zum Ziele führen sollte.

Alle diese Einwände dürfen uns nicht abhalten, mit offenem Gewissen zu achten auf die Anklagen, welche die beiden Verfasser wider die Kirche erheben, und uns wenigstens in die *Busse* führen zu lassen, wenn wir auch keine Weisung neuer Wege von ihnen erwarten dürfen.

Der Vorwurf Fabers, dass die Kirche das grosse Hindernis bilde für das Kommen des Reiches Gottes und dass sie allen Einfluss auf das Volksleben verloren habe, muss uns zu ernster Selbstprüfung wecken. Unsere Kirche ist in der Tat bei weitem nicht in dem Masse das Salz der Erde, wie sie es sein sollte. Zwar verzichten wir von vornherein auf die Anmassung, unsern kirchlichen Betrieb als das ausschliessliche Mittel zu betrachten, durch welches das Evangelium wirksam würde. Neidlos, ja mit aufrichtiger Freude sehen wir darauf, dass Christi Geist wehet, wo er will, dass er auch in unserer Humanität, in unserer Gesittung, in einem ernsten Trachten nach Wahrheit, das unserer Zeit eignet, in der mächtigen Zeitströmung, welche in die Tiefe des Lebens weist, waltet. Es giebt zweifellos gegenwärtig mehr ausserkirchliche Kreise, die von Christi Sinn mächtig ergriffen sind, als zu irgend einer Zeit. Neidlos freuen wir uns, dass Männer, die den Kirchenrock nicht tragen, wie *Hilty, Drummond, Tolstoi* u. a. die christliche Wahrheit weder in der Sprache Kanaans noch in der der Dogmatik der Welt anbieten und in weiten Kreisen besseres Gehör finden, als die kirchliche Verkündigung. Wir geben uns auch alle Mühe, von diesen Männern zu lernen, ohne dass wir freilich darob auf das kritische Urteil über ihre Ansichten verzichten möchten. Wir wollen es auch gerne unterlassen, zu untersuchen, wie viel Anteil die kirchliche Praxis an solchen Erscheinungen hat. Vielleicht hat Hilty im kirchlichen Religionsunterricht doch noch etwas mehr geholt, als er sich bewusst ist. Neidlos anerkennen wir auch, dass viele Lebensläufe, die vielleicht von der Kirche direkt wenig beeinflusst wurden, von einem Geiste der Selbstverleugnung und Aufopferung, von einem Heroismus der Hingabe, von einem Ernst der sittlichen Grundsätze und Gesinnungen, von einer Festigkeit des Charakters und einem Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn, von einer Unbestechlichkeit durch die Gunst und Ungunst der Welt, von einer Zartheit und Sanftmut der Liebe, von einer Duldung und Geduld zeugen, die uns die grösste Hochachtung abnötigt. Es ist ganz

zweifellos, dass viele Entkirchlichte eifrigen Kirchgängern, viele Ungläubige den Gläubigen an Christi Art überlegen sind. Wie viele Kirchliche fallen unter das Gericht des Wortes Christi: Es werden nicht alle, die zu mir Herr, Herr sagen ins Himmelreich kommen; wie vielen Entkirchlichten dagegen gilt die Verheissung: sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel. Nur protestieren wir dagegen, dass man solche Erscheinungen gegen die Kirche ausspielt. Ursache und Wirkung stehen im geistigen Leben einer Zeit denn doch nicht in so einfachem Konnex, dass man Grund hätte zu dem Wahn: nach Wegräumung des grossen Hindernisses, das die Kirche bilde, würden solche Gesinnungen von selbst wild, wie die Pilze aus dem Boden schiessen. Wenn man die Kirche für alle Entartungen unseres Geschlechts verantwortlich machen will, so vergesse man anderseits auch nicht, dass jene Charaktere alle auf einem Boden gewachsen sind, der von Keimen noch aufs dichteste durchsät ist, die aus der kirchlichen Tätigkeit stammen.

Übrigens wähnen wir absolut nicht, dass die Formen des kirchlichen Betriebes für das Kommen des Reiches Gottes wesentlich seien. Es wäre uns Vertretern der evangelischen Kirche nichts erwünschter, als ein Aufgehen des gesonderten kirchlichen Betriebes in die allgemeinen Lebensbetätigungen der christlichen Gesellschaft, sobald dies nämlich nicht eine Verkürzung des Einflusses des Evangeliums bedeutete. Darum sollen wir auch ängstlich darauf bedacht sein, alles pfäffische Wesen, alle amtliche Anmassung, allen Anschein des opus operatum bei unseren Verrichtungen zu vermeiden. Wenn Fabers Buch dazu beiträgt, alle diese Gefahren aufzudecken und zu bekämpfen, so ist das gewiss eine verdienstliche Leistung. Wir begrüssen es, dass Faber allen kirchlichen Funktionären zur Selbstprüfung Anlass giebt, ob sie auch in allen ihren Amtshandlungen wirklich die Kraft des Evangeliums wirksam werden lassen. Man kann in unserer Zeit darin gar nicht gewissenhaft genug sein. Aber dass wir darum das Kind mit dem Bade ausschütten und alle kirchliche Tätigkeit einstellen sollen, das ist ein törichtes Verlangen. Ich habe in meiner langen amtlichen Tätigkeit bis zu den Leichenreden hinaus nie das Bedürfnis empfunden, irgend welche unserer kirchlichen Funktionen wegzuwünschen, wohl aber sind mir allesamt zu einem steten Anlass geworden, mit meiner Unvollkommenheit, Menschenfurcht und Schwachheit ins Gericht zu gehen, und Gott zu bitten, dass er mich doch dafür tüchtiger machen wolle. Nicht das Amt, wohl aber meine Amtsführung ist mir immer schwerer auf das Gewissen gefallen. Wir wollen

uns doch mit heiligem Ernst vor einer handwerksmässigen Ausübung unserer Amtstätigkeit hüten. Aber wir wollen auch den Pessimismus, als ob das geistliche Amt an und für sich unhaltbar wäre, weit von uns weisen. Eine andere als die prinzipielle Frage nach der Berechtigung unserer Amtshandlungen wäre die, ob in diesen und jenen Fällen die Verweigerung einer Amtshandlung angebracht und Gewissenssache sei. Darüber kann man in guten Treuen verschiedener Meinung sein. Dass man uns Geistliche vielfach als Leute ansieht, die um des lieben Brodes willen auch da funktionieren und ihren Segen spenden, wo man im Grunde mit Verachtung auf sie und auf ihre Handlung blickt, das darf uns schwer aufs Gewissen fallen. Aber anderseits dürfen wir uns auch wieder sagen: eben in der ernsten *evangelischen* Ausübung dieser Handlungen liegt eine Macht, auf die wir auch dann rechnen dürfen, wenn die Voraussetzungen, in der man uns dazu berief, nicht reine waren. Auch dürfen wir uns auf das protestantische Prinzip berufen, nach welchem wir unserem Handeln und Reden keine sakramentale Macht anmassen, sondern allein mit der Gottesmacht rechnen, die den Glauben zu ihrem Korrelat hat. Wir verrichten unsere Amtshandlungen im Vertrauen auf die Macht der Heilswahrheit, nicht um magische Kräfte zu vermitteln, sondern um Glauben zu wecken in den Seelen. Jedes Wort, das wir sprechen, zielt allein darauf, in dem Hörenden Gedanken der Busse nnd des Glaubens, des Gehorsams und des Vertrauens zu wecken, wobei aller Segen an die sittliche Haltung geknüpft ist. So begehen wir auch mit unserem Taufen und Eheeinsegnen keine missbräuchliche Verschwendung göttlicher Heilsgüter, selbst wenn die Voraussetzungen, mit welchen man an uns herantritt und die Handlung von uns verlangt, nicht ganz normale sein sollten. Wir können es uns aber nicht genug zur Gewissenspflicht machen, bei allen unseren Amtshandlungen daran zu denken, dass wir Zeugen Gottes und nicht Priester sind, die ihr Werk einfach vollbringen können, was auch beim Empfänger vorgehe. Wir wollen es den von katholischen Vorurteilen mehr, als wir oft denken, erfüllten Hörern recht klar ins Gewissen rufen, dass es sich nicht um eine zauberische Verrichtung, sondern um ein Wecken des Glaubens handelt, um einen Akt, der nur durch das Bewusstsein der Persönlichkeit hindurch wirksam werden kann. Dass wir aber, wenn die Sitte uns auch die weniger lebendigen Glieder unserer Gemeinden zuführt, von der Gelegenheit, sie unter Gottes Wort zu stellen, nicht Gebrauch machen sollten, aus Furcht des Missbrauchs, das ist eine alberne Zumutung. Wir sollen uns durch alle diesbezüg-

lichen bittern Erfahrungen nur dazu führen lassen, immer mehr darauf bedacht zu sein, dass der evangelische Charakter unserer Amtshandlungen zu seinem Recht und seiner Wirkung kommt.

Dass wir uns aber bei dem guten Stand der kirchlichen Sitte nicht beruhigen dürfen, sondern im Blick auf die kirchliche Entfremdung weiter Kreise sehr viel Grund haben zur Selbstprüfung, das ist uns hoffentlich allen über Fabers Schrift wieder recht eindrücklich geworden. Es ist ein Jammer, wie z. B. unsere Konfirmierten haufenweise die Verpflichtungen vergessen, zu denen wir sie durch den kirchlichen Jugendunterricht glaubten erziehen zu können. Kein Vernünftiger wird darob über alle diese Einrichtungen und Bemühungen den Stab brechen. Es bleibt auch da einzig die Pflicht, nach bestem Vermögen Wandel zu schaffen. Und das geschieht nicht damit, dass wir blasiert und süffisant über kirchlichen Jugendunterricht und Konfirmation zur Tagesordnung wegschreiten, sondern einzig und allein durch vermehrte Treue im Kleinen und ernste Besinnung über Mittel und Wege zur Besserung. Wir wollen freilich nie vergessen, dass wir in einem werdenden und nicht in einem vollendeten Gottesreiche drin stehen. Religiöser Jugendunterricht wird zudem der Natur der Sache nach immer etwas Schwieriges bleiben. Ihn darum eingehen zu lassen, wäre ein unverzeihliches Vergehen. Aber es ist zweifellos, dass besonders der Männerwelt gegenüber unsere kirchlichen Bemühungen versagen. Die Mächte, welche wir in unserer Predigt wirksam machen möchten, sind für unsere Zeit, die all die wunderbaren technischen Leistungen mit Augen geschaut hat, zu abstrakt. Ein in die Materie eingearbeitetes Gottesreich, wie Kutter es im Auge hat, würde unsere Männerwelt schon mehr interessieren. Wir leben der Überzeugung, dass die Durchdringung der öffentlichen Angelegenheiten mit sittlichen Ideen, wie sie in den sozialen Reformen unserer Zeit sich immer mehr offenbart, langsam einem besseren Verständnis der religiösen Wahrheit und einer besseren Wertung der Evangeliumsverkündung zu gute kommen wird. Dass wir auch unser gottesdienstliches Leben ernsthaft immer aufs neue darauf prüfen müssen, ob es den Bedürfnissen der Zeit entspreche, dürfen wir nie vergessen. Aber wenn sich da keine revolutionären Wandlungen zeigen wollen, so beweist auch das, wie schwer es ist, Besseres zu finden. Es ist sehr leicht, unsere gottesdienstliche Evangeliumsverkündigung verächtlich zu machen. Aber so lange niemand Besseres weiss und zeigt, hat er kein Recht, das Alte als überlebt hinzustellen. Wie viel wertvoller als solche schnöde Kritik sind doch alle die treuen Bemühungen, die sich in tausend

Studierstuben jede Woche abspielen, das rechte Wort für unsere Zeit zu finden. Faber hätte es sich doch klar machen sollen, dass sein Buch bei dem absolut negativen Resultat, zu welchem es hinausführt, auch lediglich den negativen Erfolg haben könne, alle diese treuen Bemühungen subjektiv und objektiv zu erschweren. Er scheint aber nur träge und gewissenlose Vertreter des geistlichen Amtes zu kennen, die die Peitsche nötig haben.

Die Fruchtlosigkeit der kirchlichen Wortverkündigung rührt meines Erachtens allerdings zum kleinsten Teil von der unpraktischen Art ihrer Träger her. Viel verhängnisvoller kommt mir vor, dass in unserer Verkündigung vielfach *nicht der Vollgehalt des Evangeliums* zur Auswirkung kommt. Die an sich sehr anerkennenswerten Versuche, modern zu predigen, laufen meist nur auf eine mächtige Verkürzung oder Verdünnung der Heilswahrheit hinaus. Indem man alle möglichen „zeitgeschichtlichen Hüllen" abschält, bleibt schliesslich nichts übrig, als ein recht ärmliches Begriffswesen ohne Saft und Kraft, das den furchtbaren Realitäten, aus denen wir Erlösung suchen, von ferne nicht gewachsen ist. Wir stehen immer in Gefahr, aus den Heilstatsachen blosse Ansichten, veränderte Auffassungen der alten Wirklichkeit, aus der wir doch eben herauskommen sollten, zu machen. Und wenn uns Kutter darauf aufmerksam macht, so ist das ein grosses Verdienst. Es fehlt uns sicherlich nicht blos darin, dass wir in falschen Auffassungen und Wertungen drin stehen, sodass mit Berichtigungen unserer Ansichten und „Umwertung aller Werte" geholfen wäre, sondern wir brauchen neue Kräfte, Gotteskräfte, die uns in einen andern Stand versetzen, weil sie den Verderbenskräften der natürlichen, d. h. gefallenen Menschheit überlegen sind. Mögen Begriffe wie Präexistenz Christi, Logoslehre, Messianität, Wiederkunft, Wiedergeburt, Rechtfertignng durch den Glauben noch so sehr zeitgeschichtlich bedingt sein, sie reden eben von göttlichen Tatsachen, durch die Erlösung geschafft ist. Mögen sie für unsere Zeit umgeprägt werden, wir haben nichts gegen solche Versuche einzuwenden, aber wir machen zur unerlässlichen Bedingung, dass auch nicht ein Pünktlein von den Tatsachen und Kräften, die sie enthalten, darob verloren gehen dürfe. Dass diese Bedingung gewöhnlich nicht erfüllt wird, dass vielmehr die Umbildung eine Entleerung bedeutet, ergiebt sich schon daraus, dass tatsächlich die biblische Heilsverkündung trotz ihrer Unzeitgemässheit doch wohl noch mehr ausrichtet als die moderne. Es ist die Aufgabe der positiven Partei in unserer evangelischen Kirche, darüber zu wachen, dass auch nicht ein Buchstabe noch ein Tüttel vom Evangelium

verloren gehe bei dem Prozesse, durch welchen das Evangelium in die Formen einer andern Zeit umgegossen wird. Wie Jesus sich der Heilsoffenbarung des alten Bundes gegenüber bewusst war, dass nichts von derselben verloren gehen dürfe, so und noch viel mehr gilt es für uns, dafür zu sorgen, dass in den Wehen unserer Zeit nichts aufgelöst wird, sondern alles zu seiner vollen Entfaltung gelangt. Die Gefahr liegt für unsere selbstbewusste Zeit sehr nahe. dass sie über ihrer eigenen Gedankenarbeit das Wesen des Evangeliums schmälere. Es graust einem oft wahrhaftig, wenn man sieht, was für dürftige Ware nicht selten als „der Kern" des Evangeliums dargereicht wird. Wenn wir das grosse Erlebnis gemacht haben, dass das Evangelium imstande ist, einen Menschen zum Frieden und der Kraft der Gotteskindschaft hinauszuführen, wenn wir die Erfahrung machen, dass das biblische Evangelium selbst in seiner vorgeblich so unzeitgemässen Form das innere Leben wunderbar zu nähren imstande ist, wie gar nichts anderes, dann werden wir immer bestimmter verpflichtet, dafür besorgt zu sein, dass die Experimente einer selbstbewussten Theologie nicht den Lebenskeim des Evangeliums verletzen und es nicht in seinem Lebensnerv beschneiden. Das soll die positive Partei in unserer Kirche als ihre heilige Aufgabe betrachten. Sie ist wichtiger als jener dürftige Grenzwachtdienst gegen ausserkirchliche Bestrebungen, den ein liberaler Theologe kürzlich dieser Partei als ihre Aufgabe zuweisen wollte. Der Liberalismus aber, der es sich zur Aufgabe stellt, das Evangelium zeitgemäss umzuformen, sollte sich darüber recht klar sein, dass solche Umformungen in der allergrössten Gefahr stehen, aufzulösen, zu zersetzen, zu verdünnen. Wir verstehen das Bestreben, den Kindern unserer Zeit in unserer Sprache Evangelium zu predigen sehr wohl. Wir sind für jede bezügliche Wegleitung ausserordentlich dankbar, aber die Leistungen selbst eines Naumann befriedigen uns keineswegs.

In keinen andern Bestrebungen, als eben darin, das Evangelium in seinem ganzen Vollgehalte unserer Zeit so nahezubringen, dass es das Leben wirklich durchdringen kann, sehen wir das Heil. Auf diese Aufgabe muss die evangelische Kirche ihre Arbeit konzentrieren. Hier liegen die Taten, welche die Kirche zu vollbringen hat. Eine neue Geistesausgiessung, oder wie man die Erwartungen neuer Kräftezufuhr für unsere lahme Christenheit bezeichnen will, haben wir doch wohl von keinem andern Mittel zu erwarten, als von einer lebendigern und tiefern Erfassung und Auswirkung des Evangeliums. Es ist sehr wohl möglich, dass diese stärker nach der Seite des Tatlebens hin-

neigen wird, als unsere evangelische Kirche heute verstehen will. Wir erwarten *von neuem Gemeindeleben,* das die Einzelnen besser trägt und stärker beeinflusst, das Beste. Und wir erhoffen solches Gemeindeleben nicht zuletzt auch von sozialen Wandlungen. Die sozialen Bedingungen waren bisher auch gar zu konträr gegen eine christliche Lebensführung. Wir würden es darum auch freudig begrüssen, wenn die Kreise, in denen die Kutterschen Ideen heimisch sind, zu diesbezüglichen Taten schreiten würden. Wir meinen, es sollte heutzutage möglich sein, Gesellschaften zu gründen, die sich um gewisse ethische Gedanken sammeln, um ihr Leben nach bessern Grundsätzen zu gestalten, als dies im Allgemeinen geschieht. Die kommunistischen Versuche, welche im Laufe der Zeiten gemacht wurden, scheiterten einesteils an den materiellen Schwierigkeiten, anderseits an der Enge der religiösen Überzeugungen. Und uns will scheinen, beide Bedingungen liegen heute günstiger. Die Beschaffung der materiellen Mittel drängt heute geradezu auf grosse Gemeinschaften, und die religiösen und sittlichen Grundlagen sind heute den Windeln des Dogmatismus so weit entwachsen, dass man doch vielleicht Versuche solcher Neuordnungen wagen dürfte. Glänzende Resultate würden sie kaum zu Tage fördern, aber sie könnten doch der menschlichen Gesellschaft nützliche Dienste leisten, indem sie zur Wegleitung für soziale Neugestaltungen wichtiges Erfahrungsmaterial liefern würden.

Die Kirche aber hat andere Taten zu vollbringen. Auf dem Gebiete des Geistes liegen ihre Taten. Eingriffe in die Weltverhältnisse sind ihre Aufgabe nicht. Wer diese von ihr verlangt, wird immer wieder die Kirche zur Welt und die Welt zur Kirche machen, wie der Katholizismus es tut. Aber indem die Kirche Leben des hl. Geistes weckt, arbeitet sie intensiv an der Wandlung der äussern Verhältnisse mit, ohne dass sie doch diese Wandlungen für die Hauptsache anzusehen vermöchte. Es ist keine Frage, dass eine spätere objektive Geschichtsbetrachtung auch die von Kutter bis in den Himmel erhobene Sozialdemokratie gerade ihrem idealen Gehalt nach als eine Erscheinung beurteilen wird, an der auch die bis in die Hölle verstossene Kirche am grossen Webstuhl der Geschichte mitgearbeitet hat.

Aber eben das ist die grosse Anklage, die *Kutter* mit Recht gegen die Kirche erhebt, dass in ihren treusten Kreisen so wenig Verständnis, so viel Aberwille für die sozialen Aufgaben unserer Zeit vorhanden ist. Wir glauben nicht, dass uns diese ausserordentlich ernste Erscheinung veranlassen soll, direkt auf soziale Betätigung der Kirche hinzuarbeiten. Aber diejenigen Mächte des

Evangeliums sollen wir noch wirksamer machen, welche auf die praktische Betätigung der Liebe hinzielen. Unsere Predigt gibt sich vielleicht zu viel ab mit der Seite unseres Glaubens, der zum persönlichen Frieden und Glück der Seele führt, zu wenig mit der andern Seite, welche unsern Willen nach der Seite der Selbstverleugnung und Liebestat in Bewegung setzt. Wir wecken zu wenig das Bewusstsein, dass ewiges Leben Handeln ist in der Nachfolge des Gekreuzigten. Wir wären Kutter sehr dankbar gewesen, wenn er statt so viel zu schelten und zu zanken, recht deutliche Weisung gegeben hätte, was zu tun sei. Aber so viel wir hören, giebt auch heute noch seine mündliche Heilsverkündung keine klaren Richtlinien.

Wenn Kutter mit der Kirche ins Gericht geht, weil sie dem Mammonismus zu wenig auf den Leib rücke, so hat er damit unbedingt recht. Man braucht noch durchaus nicht von der Abschaffung des Privatbesitzes die Erlösung der Menschheit zu erwarten, um doch darüber vollkommen klar zu sein, dass unsere moderne Gesellschaft im Punkte des Besitzes weder christlich denkt, noch christlich handelt. Sie ist nicht willig, ernst zu machen mit den Grundsätzen Christi. Wir verlangen von niemandem, dass er den Kommunismus für die richtige Gesellschaftsordnung halte. Aber wir müssen von allen, welche darauf Anspruch machen wollen, Jünger Jesu zu sein, verlangen, dass sie mit ganzer Wahrhaftigkeit und Konsequenz ihren Besitz in den Dienst der Brüder stellen. Das Wie ist Sache des persönlichen Gewissens und der Erkenntnis, aber das Dass dürfen wir keinem erlassen. Es soll sich doch vor allem jeder Prediger des Evangeliums fragen, ob er selber in seinen Besitzverhältnissen vor Gott bestehen könne und sodann, ob er so von den Pflichten der Liebe zeuge, dass er als Jünger Jesu erfunden wird.

Viel Menschenfurcht, viel Bücklinge vor dem Mammon, viel Rücksicht auf die Verhältnisse, wie sie sind, spielen da in unserer Verkündigung mit. Das Christentum befindet sich doch tatsächlich mit unsern gegenwärtigen gesellschaftlichen Zuständen auf gespanntem Fusse. Rücksichtslos es in die Christenheit hineinrufen, dass unsere Verhältnisse Christi Geist direkt widersprechen, dass kein Christ das Recht hat, zu schwelgen, während andere hungern, keiner das Recht hat, Schätze anzuhäufen, während um ihn her der Mangel drückt, und dass wir alle, wenn wir Christen sein wollen, mit tausend Freuden jede soziale Reform, jede Besserstellung des vierten Standes, jede Bestrebung zum Wohle der Geringen begrüssen sollen, auch wenn sie auf unsere Kosten geht, das ist Pflicht jedes evangelischen Predigers. Es muss niemand

im Zweifel sein können darüber, dass wir nicht Wächter des Kapitals sein wollen, dass wir in diesem Punkte radikal denken und nicht konservativ. Wir sollen keine Demagogen sein wollen, aber noch weniger die Schleppenträger der Begüterten. Wir sollen uns nicht scheuen, jedem Reichen die Pflicht ins Gewissen zu schieben, sein Geld für Gottes Sache zu verwenden, so wie er eben nach bester Überzeugung damit am meisten auszurichten glaubt. Wir brauchen nicht mit Almosen die Armut zu nähren, die Bettelei zu züchten, aber wir können mithelfen bei allem, was das Lebensglück und die Tüchtigkeit unserer Nächsten in der Weise mehrt, die wir als die richtige anerkennen.

Ich meine keineswegs, dass wir fulminante Protestreden gegen die Reichen und gegen diese und jene bestimmten Auswüchse des Reichtums loslassen sollen. Ich glaube nicht, dass wir damit mehr als Zorn und Verbitterung anrichten würden. Es ist eine ganz falsche Auffassung, wenn Kutter die Diener des Wortes zu Propheten stempeln und ihnen deren Pflichten überbinden will. Ich sehe meine Aufgabe als Diener des Wortes darin, die Gotteskräfte des Evangeliums zu Busse und Glauben wirksam zu machen in den Seelen, nicht durch Vergewaltigung der Geister, sondern so, dass diese in voller Freiheit und Selbständigkeit bleiben. Da empfinde ich es nun als eine schwere Last und als eine schlimme Anklage für mich und meine Amtsbrüder, dass aus unsern Gemeinden nicht mehr grosse Taten der Selbstverleugnung und grosse soziale Anregungen hervorgehen. Unsere Zuhörer und wir mit ihnen leben trotz aller Predigt des Evangeliums ruhig weiter in unsern oft recht selbstsüchtigen Verhältnissen drin und, was schlimmer ist, bleiben für die sozialen Nöte und Bestrebungen unserer Zeit vielfach völlig stumpf. Im Blick darauf brennt einem die Anklage Kutters, die Kirche habe den lebendigen Gott nicht, heiss auf dem Gewissen. Es breitet sich in der Tat auf unsere kirchlichen Kreise trotz aller Verkündigung des Evangeliums eine akademische Ruhe. Es ist kein Wille, keine innere Nötigung zu grossen, ernsten Wandlungen vorhanden.

Am meisten hat mich in Kutters Buch der *sechste Abschnitt* bewegt, wo er mit flammenden Worten *die Unchristlichkeit unserer Rechts- und Moralbegriffe* geisselt. Unser Recht ist noch immer viel zu viel an den Sachen statt an der Person orientiert. Es ist zwar unseres Erachtens nicht richtig, wenn man das Besitzrecht ein Unrecht nennt. Der Besitz ist nichts anderes als eine *kondensierte Leistung*. Und ein Leistungsrecht wird wahrscheinlich auch im Reiche Gottes noch existieren. Die Tat hat Lohn

in Gottes Weltordnung. Auch ist es von Kutter ganz inkonsequent, wenn er sich auf Einzelheiten wirft und z. B. den Boden für alle fordert. Fängt man einmal an, Grenzen zu ziehen, welche die Gebiete von Menschenrecht und Sachenrecht umschreiben sollen, so beginnt eine fruchtlose Diskussion darüber, ob diese Grenzen etwas weiter rechts oder links zu ziehen seien. Kutter kommt nicht über seinen Grundsatz hinaus, dass Recht und Moral in der jetzigen Welt keinen Raum haben, sondern zu Unrecht und Unmoral werden müssen. Und damit steht er eben wieder in seiner falschen Position drin, welche dem *Werden* keinen Raum lässt. Er betritt den Kierkegaardschen Standpunkt, welcher das Christentum für unmöglich erklärt in unserer Welt. An dem Widerspruch zu der tatsächlichen Welt, der darin liegt, scheitert darum auch der Erfolg seiner feurigen Worte. Und die einseitige und schiefe Ausspielung der Sozialdemokratie gegen die Christenheit hilft noch dazu, den Eindruck derselben abzuschwächen. Aber es klingen doch Saiten an in diesem Abschnitt, die auch bei dem mitschwingen, der Kutters Radikalismus nicht teilen kann und der mit Möglichkeiten rechnet. Hier heisst es auch für uns Diener am Wort, ins Gewissen gehen und uns fragen, wie es möglich sei, dass unsere vielfach noch masslos ungerechten sozialen Zustände fort und fort mit unserer Heilsverkündung parallel gehen können. Wir sind Kutter dankbar, dass er uns auch darin das Gewissen geweckt hat. Aber gerade diese Ausführungen haben uns in der Überzeugung bestärkt, dass unsere Weltzustände nicht zu einer Weltverklärung, sondern zu einem Weltgericht führen, mit dem unser Äon abschliessen und eine neue Weltzeit beginnen wird, darinnen Gerechtigkeit wohnt, die tatsächlich in unsern jetzigen Zuständen zu wenig Raum hat. Raum hat darin nur der *Kampf* um Gerechtigkeit, der uns Christen verordnet ist und in dem wir das werden, was in der Vollendung des transzendenten Reiches Gottes zur Erscheinung kommen wird. Das Christenleben ist ein Leben im Glauben. Es wird in dieser irdischen Welt nie zu einem Schauen werden. Aber darum kämpfen wir doch mit voller Freudigkeit für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, das in seinen Forderungen herausgestaltet werden muss in dieser Welt, sodass der Gegensatz von Gerechtigkeit und Unrecht jedem Gewissen deutlich wird.

Wir können nicht schliessen, ohne noch ein Wort über Kutters Vorwurf zu sagen, dass die Christenheit viel zu viel mit dem Möglichen rechne, während das Evangelium allein rechne mit dem allmächtigen Gott und darum keine Unmöglichkeiten kenne. Dieses Wort deckt sich mit dem Ausspruch Christi über

den bergeversetzenden Glauben. „Euch wird nichts unmöglich sein," hat Christus selbst deutlich gesagt. Wir haben über Kutters Vorwürfen aufs neue die ganze Ohnmacht unseres heutigen Christentums tief empfunden. Aber wir wissen darauf nur das Eine zu antworten: Wir können gar nicht demütig genug sein, gar nicht klein genug von unserem heutigen Christentum denken, das so schwach am Boden kriecht und sich nicht bis zum Himmel emporrichtet. Aber wozu soll uns diese Erkenntnis antreiben? Wollen wir hingehen und Grosses unternehmen in der Überzeugung, dass es für den Glauben keine Unmöglichkeiten giebt? Das wäre ein eitles Gottversuchen, das im Abgrund enden würde. Wir wissen nichts anderes zu tun, als das Kleine, das uns anvertraut ist, treu zu verwalten, mit dem einen Pfund, das unserer Zeit gegeben ist, treu zu wuchern. Das Weitere haben wir Gott zu überlassen. Alles gesetzliche Treiben und alles Eifern und Drängen ist eitel. Wir können uns nichts nehmen. Es muss uns gegeben werden vom Vater. Es muss wachstümlich sich von selbst entfalten aus unserm Gottesleben heraus. Gewiss, wir wollen unserm Gott das Grösste zutrauen. Wir sind Kutter dankbar dafür, wenn er uns dazu Mut macht. Aber dieses Bewusstsein scheint uns nur eine neue Mahnung dazu zu sein, im Kleinen treu zu sein, während man die Empfindung nicht überwinden kann, als stehe diese Treue im Kleinen in den beiden Büchern nicht hoch im Kurs.

Man hat die beiden Schriften als *Sturmvögel* bezeichnet, welche eine neue Zeit künden, nachdem sich das Alte überlebt habe. Vielleicht ist diese Bezeichnung die beste, die man zur Charakterisierung derselben finden kann. Aber wir bedauern, dass die Verfasser nicht zugewartet haben, bis sie uns bessere Dienste *als Wegführer* in eine neue Zeit hinein hätten leisten können. Was nicht ist, kann werden. Die Geister von der Bedeutung eines Kutter sind selten. Wir erwarten von fernern Äusserungen dieses Mannes Grosses. Aber wenn es segensreich sein soll, so muss der wilde Sturzbach seiner Gedanken sich erst abgeklärt haben und als ruhiger, breiter und tiefer Strom daherfliessen.

Lavater als Kritiker.

Ungedrucktes und Unbekanntes von Johann Caspar Lavater.

Herausgegeben von Lic. *Albert Bruckner*, Pfarrer in Bremgarten.

Johann Georg Eisen und sein System.

Während eines viermonatlichen Aufenthaltes in Petersburg, wo er zur Pflege eines kranken Freundes weilte, schrieb Johann Georg Eisen, emeritierter Pastor von Torma in Esthland ein kleines, theologisches Buch, das im Jahre darauf (1777) bei der Firma Johann Friedrich Hartknoch in Riga erschien und dem Fürsten seiner Heimat, dem durchlauchtigsten Markgrafen zu Anspach-Bayreuth gewidmet war. Schon der Titel des Werkes, „Das Christentum nach der gesunden Vernunft und der Bibel," verrät uns den Verfasser als einen gemässigten Rationalisten und die Lektüre desselben dient nur dazu, diesen Eindruck zu bestätigen. Eisen will nämlich darin auf Grund seiner fast vierzigjährigen, praktischen Erfahrung dem alten, ebenso unbiblischen als unvernünftigen, jedes ernste christliche Leben hemmenden Schulsystem ein neues ebenso vernünftiges als biblisches System entgegenstellen. Er hofft, dass dieses im Stande sein werde, die infolge des der gesunden Vernunft unerträglichen (orthodoxen) Schulsystems an der Bibel und der christlichen Wahrheit selbst Irregewordenen wieder zum wahren Christentum zurückzuführen und damit an seinem Teil das Kommen des Reiches Gottes auf Erden zu fördern. So scharf er aber auch dem Schulsystem zu Leibe geht, so ist sein Hauptaugenmerk doch auf eine positive Wirksamkeit gerichtet, die eben in der Darbietung seines neuen, eben so vernünftigen und wahren als einheitlichen und biblischen Systems besteht.

Nach einer kurzen Darstellung und Kritik des orthodoxen Systems (S. 1—22), namentlich der Lehre von der anerschaffenen Vollkommenheit Adams und der völligen Verderbnis der menschlichen Natur durch seinen Sündenfall (Erbsünde), wie der das tätige christliche Leben schädigenden Behauptung von der Seligkeit durch den Glauben allein, beginnt Eisen mit der Aufführung seines eigenen, in mancher Beziehung ansprechenden und originellen Lehrgebäudes (S. 23—160).

Der Grundgedanke desselben lautet: Das Ebenbild Gottes im Menschen besteht nicht in einer anerschaffenen, sittlichen Vollkommenheit, sondern in dem unsterblichen, vernünftigen Geiste, der den tierischen Organismus sich unterordnen und in Nach-

ahmung und freier Fortsetzung der Werke Gottes auf Erden sich die Fähigkeit ewiger, göttlicher Erkenntnis erwerben und so seine Seligkeit selbst schaffen soll. Es ist dem Menschen aber nur dann möglich, diese seine hohe Bestimmung zu erreichen, wenn er sein Urbild Gott beständig vor Augen hält und dabei nicht vergisst, dass seine Mitmenschen, ebenso wie er, zu diesem grossen Ziele berufen sind. Nur in der Berücksichtigung aller hieraus sich ergebenden Beziehungen oder in dem Baue der Gottesverehrung, der Nächsten- und (richtigen) Selbstliebe, kann der Mensch — Schritt für Schritt — seinen göttlichen Zweck erfüllen.

Im Beginne seines Daseins befindet sich der Mensch in einem Zustande völliger Unentschiedenheit. Er weiss nicht, soll er dem Geiste oder seinen tierischen Trieben folgen. Wohl besitzt er im Geiste einen Keim des Guten von unendlicher Wachstumsfähigkeit; aber das Sittengesetz, dessen Kenntnis ihm der Geist vermittelt, ist ihm zunächst doch nur Etwas Fremdes und Äusserliches, während das tierische Leben bei ihm bereits vollständig ausgebildet ist. So folgt er denn zuerst seinen tierischen Trieben und lebt in der Sünde; aber das ist nach göttlicher Vorsehung auch das Mittel, ihn die Sünde als Sünde und Verderben erkennen zu lassen. In einem Augenblick geistigen Erwachens erkennt er seine Sünde als solche, verabscheut und hasst sie und wendet sich damit dem Guten oder der wahren Mässigung zu. Die Betätigung desselben befriedigt ihn immer mehr und erzeugt in ihm schliesslich den Zustand der Rechtschaffenheit, der auch vor dem Tode besteht und als eine Anlage zum ewigen Leben davon gebracht wird. Durch die beständige Übung wird das Sittengesetz ein inneres Gut des Menschen und er durch den Glauben ein Kind Gottes.

Hier scheint Christus und seine Tätigkeit im Heilsprozess vollständig überflüssig geworden zu sein. Aber tatsächlich ist dies doch nicht der Fall. Denn aus der Erkenntnis, dass der Mensch im Augenblicke seiner Entscheidung für das Gute und der Einsicht in seine hohe, göttliche Bestimmung bereits mit schwerer Sünde und Schuld behaftet ist, und dass er auf dem endlich eingeschlagenen Wege zu seinem hohen Ziele vielfach strauchelt und fällt, verirrt und zurückkommt, gewinnt Eisen für Christus die doppelte Bedeutung des Sühners und Bestätigers. Durch seine Menschwerdung bestätigt Gott in Christo Jesu unzweifelhaft die hohe Bestimmung und das göttliche Kindesrecht des Menschen. Durch sein Leiden und Sterben aber giebt Jesus ihm den Mut, sich jederzeit seiner Versöhnung mit Gott zu ge-

trösten, indem ja dieser als Bruder und Haupt der Menschheit alle Verschuldungen gebüsst und alle Menschen mit Gott und unter sich selbst verglichen hat.

Wird der Christ nun schon durch diese beiden Tatsachen in der Erwerbung der Rechtschaffenheit mächtig unterstützt, so zieht ihn die darin liegende höchste, göttliche Güte vollends an sich. Die Wirkungen Christi erstrecken sich freilich auf alle Menschen, aber nur dem Christen werden sie bekannt und kann deshalb auch nur er sie im Glauben erfassen. Obendrein aber wird ihm auch das göttliche Sittengesetz in dem Beispiel Jesu Christi besonders deutlich und anschaulich vor Augen gestellt. Er erreicht es aber nur in beständiger Tätigkeit und Anstrengung. Ist aber der Mensch erst einmal durch den Geist wiedergeboren, d. h. im Stande und gewillt seine Seelenkräfte von der Welt abzuziehen und auf Gott und die Ewigkeit zu konzentrieren, so ist ihm die Ausübung der guten Werke keine Pflicht mehr, sondern Natur und Bedürfnis, ebenso wie seinem tierischen Organismus das Essen, Trinken und Schlafen. Und es ist daher Pflicht der richtigen Seelensorge dahin zu wirken, dass die Christenheit sich nicht länger verliere auf den Irrwegen blosser, äusserer Rechtschaffenheit, finsterer Askese oder gefühlsmässiger Andacht, sondern auf diesem allein wahren Wege ihr Heil und ihre Seligkeit wirke. Und da der Staat an dem Wachstum dieser inneren Rechtschaffenheit entschieden sehr stark interessiert ist, so sollte er durch bessere Dotation der Pfarrpfründen für die geistige Hebung der Lehrer der Kirche sorgen.

Die Kritik Lavaters an demselben.

Ich hätte dieses Buch — so ansprechend und vielseitig auch sein Inhalt sein mag — doch nicht aus seiner völligen Vergessenheit hervorgeholt, wenn mir nicht ein Zufall ein ganz besonders wertvolles Exemplar desselben in die Hände gespielt hätte, nämlich das zum Zwecke gründlicher Prüfung mit weissem Papier durchschossene Handexemplar Johann Caspar Lavaters. Der bekannte Zürcher Prediger und Physiognomiker (1741—1801) hat dasselbe, wie er uns selbst auf dem Titelblatt mitteilt, Sonntag und Montag, den 14. und 15. November 1796 gelesen und mit zahlreichen, teils kürzeren, teils längeren Bemerkungen versehen, die ihn einerseits als einen scharfen Kritiker erscheinen lassen, andererseits eine wertvolle Bereicherung seiner in Zürich aufbewahrten „Gedankenbibliothek“ darstellen.

Lavaters Kritik gilt — so auffallend dies auch bei seinem theologischen Standpunkt erscheinen mag — in erster Linie der

strengen Verurteilung des orthodoxen Systems durch Eisen. Von seinem Wahrheitssinne getrieben, nimmt Lavater dasselbe, wo es nur irgend anzugehen scheint, gegen die Angriffe des mild rationalistischen Theologen in Schutz und widmet ihm schliesslich sogar eine zusammenhängende Verteidigung (s. S. 100).

Wenn Eisen behauptet, die Bibel wisse Nichts von einem Falle Adams, Nichts von einem Fluch über Adam, Nichts von der Vertreibung aus dem Paradies und Nichts von einem Kriminalprozess Gottes gegen Adam und Eva, so erklärt dagegen Lavater: „Vorurteil — wenn *Ungehorsam*, wenn *Sünde* nicht *Fall* ist, was ist's dann?" „Das Wort *Fluch* findet sich freilich nicht. Aber *Fluch* ist *Todessentenz* — und weiss die Schrift Nichts davon — und erklärt die Geschichte des Sterbens aller Adamskinder nicht die Todessentenz an Adam: Du bist Erde und sollst wieder Erde werden?" (S. 9). [1]) „Gott vertrieb sie, ob durch den Cherub — oder ein Wetter, oder durch eine persönlich ausgesprochene Sentenz — das ist völlig gleich. Sie wurden aus dem *Paradiese vertrieben*." „Den Schein eines Kriminalprozesses kennt die Bibel wohl. Sagt Gott auch nicht, dieweil du dich an meiner unendlichen Majestät vergriffen hast, so sagt er doch, dieweil du solches getan hast, so sei die Erde um deinetwillen verflucht" (S. 10).

Der Darstellung des orthodoxen Systems bei Eisen setzt Lavater mehrfach die Behauptung entgegen: „Das lehrt kein orthodoxer Theologe." (S. 13). „Kein vernünftiger Theologe wird dies alles so grell und einseitig darstellen. Selbst der orthodoxeste Theologe hat noch manche vergütende Zwischensätze, welche das grelle, harte, anstössige dieser rohen Vorstellungsart mildern." (S. 7). „Dies alles ist indelikat, krud und sehr einseitig vorgestellt." (S. 13). Er empört sich über die ungehörte Verurteilung des orthodoxen Systems, wenn er schreibt: „So spricht *vor* Darlegung von Gründen kein logischer Kopf, kein ruhig prüfender Weiser ab. So fängt er wenigstens nicht an." Und er verrät demgemäss auch wenig Zutrauen in die Versprechungen des Verfassers, das richtige, biblische Heilssystem darzustellen, wenn er erklärt (S. 22): „Dies wäre alles ganz gut, wenn wir nur sicher sind

a) dass *nichts* als rein biblisches vorgetragen wird,
b) dass *alles* rein biblische vorgetragen wird,
c) dass alles rein biblisch ist, was vorgetragen wird."

Dennoch zeigt sich Lavater im Verlaufe der Darstellung

[1]) Die Sperrungen rühren von Lavater her.

mit Eisen im Wesentlichen einverstanden und bekundet dies augenscheinlich dadurch, dass er statt kritischer Bemerkungen die Darlegungen desselben oft seitenlang mit senkrechten Strichen am Rande begleitet oder gar unterstreicht. Hie und da aber äussert er sein Wohlgefallen auch direkt, etwa mit den Worten: „Sehr wahr" (S. 8), „schön, wahr, würdig!" (S. 28), „gut!" (S. 62). Oder er erklärt ausdrücklich seine persönliche Zustimmung und vermisst nur den Beweis oder eine ausführliche Darlegung. „Wohl wahr für den Bibelglauben! aber in einer philosophisch sein wollenden Schrift — für Philosophen — scheint mir dies impardonabel unphilosophisch." (S. 48). „Für *mich* ist dies wahr; aber hier ist's nicht klar, wahr, intuitif und sich selbst beweisend vorgetragen." (S. 62). „*Ich* glaube dies; aber hier fehlt der Beweis gänzlich." (S. 67). „Die Antwort fehlt." (S. 86). „Wie diese Erweckung zu geschehen pflege um Gottes Werk zu sein ohne unsere freie Willenstätigkeit zu beeinträchtigen — wäre nötig gewesen zu zeigen." (S. 129).

Aber auch die Kritik der Darlegungen Eisens ist lange nicht so scharf, wie man es nach dem Vorhergehenden hätte erwarten können. Wollte man das aber auf eine weniger sorgfältige Lektüre zurückführen, so wäre das entschieden unberechtigt. Denn Lavater dehnt hier seine Kritik sogar auf die kleinsten Mängel des Stils und der Ausdrucksweise aus. Er ersetzt z. B. den Ausdruck: Bau der Rechtschaffenheit mit „Kultivierung der Rechtschaffenheit" (S. 13 und ähnlich S. 31. 58), theologisch-sittlicher Zustand mit „moralisch-sittlicher Zustand" (S. 24 und ähnlich S. 31. 68), Sittengebäude mit „sittlich-religiöse Vollkommenheit" (S. 68) und Religion mit „Kirche" (S. 139). Er beanstandet die Redewendung: zum sittlichen Gefühle im geistlichen Leben gelangen, als „etwas undeutlich" (S. 73) und den Satz: sie trafen da die Schlange an, als „nicht in der biblischen Vollständigkeit und darstellenden Einfalt gesagt" (S. 74). An vielen Stellen bezeichnet er das Ungewohnte oder Schwerfällige der gebrauchten Form bloss durch ein Fragezeichen, versteigt sich aber auch einmal zu dem Ausruf: „ich nicht verstehe" (S. 78). Den falschen Gebrauch des Ausdrucks sittlich, tadelt er mit den Worten: „Ohne *Gesellschaft,* ohne Beziehung giebt es keine *Sittlichkeit.* Das Wort sittlich ist also hier nicht wohl angebracht", und ähnlich urteilt er von dem unrichtig angewandten Ausdruck: Glückseligkeit der Tugend: „Noch keine Tugend — *vor* dem Fall ist Tugend und Glückseligkeit der Tugend ungedenkbar — so wenig als Unglückseligkeit des Lasters" (S. 74). Und zu dem Worte: Jesum kennen, macht er schliesslich die Bemerkung: „Aber wie viele Millionen

kennen ihn nur vom Hörensagen; wie unbestimmt ist hier das Wort kennt!“ (S. 64).

In seiner sachlichen Kritik betont Lavater vor Allem die zahlreichen Abweichungen Eisens von dem klaren Schriftinhalt, wozu er ja auch nach den Versprechungen desselben vollständig berechtigt war. Anlässlich der Behauptung: Gott selbst habe Adam und Eva feierlichst wiedergeboren und gegen 1000 Jahre unmittelbar geführt, erhebt Lavater die Frage: „Aber *woher* der Verfasser doch so zuversichtlich behauptet haben mag — dass sie die *rechtschaffensten* und *heiligsten* Menschen und durch Gott selbst *feierlichst* wiedergeboren seien und Gott selbst sie gegen die tausend Jahre *unmittelbar* geführt habe! Wenn das Alles auch wäre — so fehlt doch der Beweis gänzlich“ (S. 16). Wenig später bemerkt er von der behaupteten sofortigen Reue Adams: „Die Schrift weiss noch weniger davon, dass Adam nicht einen Augenblick in der Sünde verharrt und voller Reue und Scham gewesen sei“ (S. 17). Zu dem Versuche, die Erscheinung des heiligen Geistes bei der Taufe Jesu symbolisch zu deuten, bemerkt er: „Der heilige Geist kam sichtbar auf ihn, so sichtbar, dass Johannes bezeugte: der mich sandte mit Wasser zu taufen — sagte zu mir — auf welchen du *sehen* wirst den Geist herabsteigen und auf Ihm bleiben — der wird taufen mit heiligem Geist und mit Feuer“ (S. 86).

Meist aber begnügt sich Lavater hiebei mit kurzen Wendungen wie: „Woher doch weiss dies der Verfasser?“ (S. 17). „Kann vielleicht wahr sein — klarer, auffallender Schriftbegriff scheint es mir nicht zu sein“ (S. 68). „Warum von der Einfalt der Geschichte abgewichen?“ (S. 76). „Kein Wort davon in der Schrift“ (S. 80). „Woher doch weiss dies der Verfasser?“ (S. 83). „Du sagst *Ja* — wie die Vernunft sehr einseitig es meinen kann. Ist dies aber eigentliche Schriftlehre?“ (S. 92). Ebenso weist Lavater Eisens Erklärung von der Lästerung des heiligen Geistes — wenn wir seinen Geist d. h. die von ihm allein der Seligkeit fähige aufgerichtete Gesinnung in dem sittlichen Gefühle lästern — kurz zurück mit den Worten: „Dies ist keine biblisch richtige Erklärung von der Lästerung des Geistes“ (S. 64). Eisens Mahnung aber, im Bittgebet recht vorsichtig zu sein und am Besten nur um im Allgemeinen für unser inneres Wachstum günstige Schicksale zu bitten, begegnet Lavater mit dem Bemerken: „Bitte um Licht, Weisheit, Erweckungsgründe, Stärkungsmittel — ist weder unnatürlich, noch unvernünftig, noch unbiblisch“ (S. 129).

Eine schärfere Tonart schlägt Lavater nur selten an und eigentlich nur, wo es Angriffe gegen die ihm so liebe Geister-

lehre abzuweisen gilt. Ihm, dem des Teufels Dasein so gewiss war als Christi seines (s. S. 101), „ist es schwer begreiflich, wie ein Schriftkenner und Schriftverehrer sagen könne“: die Schrift kennt den Teufel in der Schlange, wie Moses überhaupt den Teufel nicht (S. 9). Ebenso meint er andern Orts: „Ein Mensch, der mit *solcher* Zuversicht ein solch Bibelwort aussprechen und so derb hinsetzen kann, sollte dann ja nie in die Versuchung kommen, Hauptlehren der Schrift entweder zu übergehen oder wegzuerklären“ (S. 25). Ganz besonders schmerzlich aber sind Lavater des Verfassers Zweifel an der „biblischen Engellehre.“ „Kann auch — führt er hier aus — was Kruderes und Unbiblischeres und Vernunftwidrigeres gesagt werden? Umgang mit „auserwählten Engeln“ — „Kommen zu viel tausend Engeln“ — das kann dem Verfasser gleichgültig sein? Das sollte keine Seligkeit sein! Das nichts seyn — Wissen ist schon, interessieren sich die Engel für uns — „Sie freuen sich unserer Rückkehr!“ Nichts sein — „Sie lagern sich um die Gottes-Verehrer!“ So was Sadduzäisches in einem so unsadduzäischen Buche tut wehe (S. 95). Nur bei der Zurückweisung der von Eisen behaupteten nie gestörten Vollkommenheit der Welt, äussert sich Lavater noch schärfer, indem er erklärt: „Schief, unbestimmt, krud, unausstehlich. Wozu dann ein Christus, Heiland, Helfer, Hersteller, Reformator?“ (S. 12).

Zum Schlusse aber fasst Lavater auf dem Titelblatt seine Kritik des Werkes in die Worte zusammen: „Viel unerwiesenes Wahres; viel unerweisbar falsches; viel Krudes und unbiblisches; hart abstechendes, grelles, viel originelles und frappantes; ünikes — Rein Gutes — viel nützliches und Beherzigenswertes. — Philosophisch und biblisch betrachtet das ganze äusserst unvollständig, und unzusammenhängend. Sehr viel trefflich — vieles dunkel, undeutsch, schwerfällig ausgedrückt.“

Lavaters Gedanken und Aphorismen.

1. Beides kann neben einander bestehen; die Sünde kann durch den Teufel in die Welt hineingekommen und dennoch im Plane Gottes gelegen sein (S. 2).

2. O welche Reformation — ganz anders, als die, welche wir kennen — welche Religionskriege und Spaltungen werden noch vorgehen — ehe die grosse Vereinigung aller in der Welt zerstreuten Kinder Gottes geschehen kann. Welch ein harter Kampf zwischen Despotismus — und demütiger Liebe, zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Christus und Antichrist, zwischen

den auserwählten und den satanischen Menschen, muss noch Alles läutern und söndern, ehe der Herr alle Auserwählten aus allen Winden der Erde zu sich versammeln und sein eigentliches Königreich auf der *Erde wie in dem Himmel* gründen kann. Bis der *Wille Gottes* auf der *Erde* wie in dem *Himmel geschieht* — ist an keine Vollendung des göttlichen Reiches zu denken. Indes bahnt sichs freilich — aber mich dünkt in einem ganz anderen Sinne, als dem des Verfassers dazu an" (S. 6).

3. Ja — wenn kein Schulsystem in der Welt wäre, so lehrt die Schrift, nicht Sirach und das Buch der Weisheit allein — dass der *Teufel* der Mörder von Anfang, und ein Erzlügner (Verführer) sei — dass die Schlange, welche heisst *Satan* — den ganzen bewohnten Erdboden verführt. — Wie darf auch ein angeblicher Schriftverehrer — mit Einem Worte diese Schriftlehre blos als Schulsystemlehre — umwerfen wollen? Ist das weise? redlich? bescheiden? würdig eines Theologen? Wo bleibt bei solcher Manier auch der Respekt für die Bibel? (S. 7).

4. Sehr wahr! Sittlichkeit und Freiheit sind untrennbar. Vor der *Wahl* hat keine Sittlichkeit, keine Religiosität statt. *Unschuldig* — aber *nicht heilig*, das ist *religiös-sittlich*, konnte der Mensch erschaffen werden. Seine Vollkommenheit bestand in Freiheit und unausdenklicher Vervollkommlichkeit oder Perfektibilität, womit aber zugleich eine unabsehliche Korrigibilität verbunden war (S. 8).

5. Wenn kein Schulsystem, kein Theologe und nur die Reden Jesu allein wären, *könnte* man nicht, *müsste* man nicht auf den Gedanken von der *Ewigkeit* der *Höllenstrafen* kommen? (S. 11).

6. „Lasst uns einmal von *lauter* göttlicher Güte in Christo predigen." — Das *scheint* so *evangelisch* und *ist* so *unevangelisch* wie möglich. Das Evangelium spricht auch vom „ewigen Verderben vor dem Angesicht des Herrn!" O du armselige Einseitigkeit! (S. 11).

7. Alle die angenommenen *Töne* sind aber eine missliche und veränderliche Sache, auf welche weder das *Christentum,* noch die *Vernunft* einen grossen Wert legen soll. Die Schrift spricht klar von einer *religiösen Moralität,* von einer *Rechtschaffenheit gegen Gott und Menschen* — gegen *Christus* und *Christen* — *von einem Glauben, der durch die Liebe wirkt*, von einem *Liebesglauben,* einer *Glaubensliebe,* die den Menschen für alle Zeiten seines Daseins vollkommen, unsträflich, möglichst selig, gottähnlich macht (S. 16).

8. Man soll auch dem verhassten Schulsystem nicht Unrecht tun. Das Schulsystem setzt ganz ausdrücklich die Willenseinstimmung, die freie Folgsamkeit gegen das Licht der Wahrheit und die guten Triebe des göttlichen Geistes voraus.

Das *Nichtwiderstreben* gegen die guten Regungen bleibt wenigstens dem Menschen immer übrig.

Das Schulsystem fordert die tätigste Tugend, die aus dem Glauben an die Begnadigung quillt.

Es lehrt freiwillig um den Beistand des Geistes bitten. Also ist wirklich so viel Gefahr nicht dabei, als man durch höchst einseitige Darstellung Schuld giebt.

Das Schulsystem sagt nicht: Ein Wesen ausser uns tut die guten Werke — sondern: Ein Wesen in uns, das sich mit unserem Geiste, wie das Licht mit dem Auge vereinigt, macht es uns leicht, das der sinnlichen Natur unmögliche Gute zu tun. Es stellt uns die Bewegungsgründe zum Guten klar vor. Das Schulsystem hat wirklich gar nichts fürchterliches, wenn man es in seinem ganzen Zusammenhange nimmt, als was das Evangelium selbst fürchterliches hat (S. 18).

9. Die Welt will auch keine Tugendlehre haben und kein System, so wenig als das Schulsystem (S. 19).

10. Die Weltkinder fürchten sich auch vor Sonntag- und Sokrates-Moral (S. 19).

11. Wahrlich, wer Ausflüchte sucht, wie alle Sterblichen Ausflüchte suchen, — der findet mit und ohne Schulsystem — findet viel mehr und viel scheinbarere Widersprüche in der Bibel, als in keinem System — wie unsystematisch und unsystematisierbar ist die Bibel für die meisten Menschen (S. 20).

12. Es ist aber auch dem Begriffe von Gott und von unserer Bestimmung anständig, wenn wir sagen: Gott heisst uns oft Wege gehen, die unser Auge nicht sieht, nicht sehen kann, nicht sehen soll — wobei alle Demut und Glaubensübung aufhörten, wenn wir den Weg sähen. Der unsichtbaren Führerhand sich vertrauen ist auch reine Vernunft, wenn diese Führerhand sich als Vaterhand legitimiert! (S. 22).

13. Die uneigennützigste Liebe aller Guten und alles Guten ist mithin die höchste Liebe des höchsten Gutes (S. 38).

14. Das anerschaffene Ebenbild Gottes besteht in der *Fähigkeit* uneigennützig zu *lieben* und in der *Kraft* das zu vollbringen, was Erkenntnis und Liebe für das Beste achten (S. 42).

15. Dieses sich Abkehren vom Bösen geht schnell und leicht auf dem geduldigen Papier her — aber guter Gott! Heiliger Paulus und armer Sünder, was sagt Ihr dazu? — Ich sage, „das Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen des Guten habe ich nicht“ (S. 48).

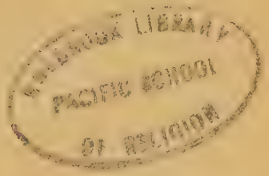
16. In diesem Gedanken der unbeschränkten göttlichen Vergebung liegt die höchste Ruhe, ohne welche sich die erforderliche höchste Kraft zur Vollbringung alles möglichen Guten, zur Bezwingung alles möglichen Bösen und zur Erduldung alles möglichen Übels, das oft mit der Vollbringung des Guten und der Bezwingung des Bösen verbunden ist — nicht gedenken lässt (S. 60).

17. Immer will das Evangelium, die zwar an sich sehr verschiedenen und von den meisten Moralisten und Christen und Nichtchristen so oft vermengten Dinge — *Religion* und *Tugend* — *Gottseligkeit* und *Sittlichkeit*, oder *Gottesliebe* und *Menschenliebe* in dem menschlichen Herzen vereint wissen (S. 68).

18. Ja, wahrlich — der so glauben kann, dass Jesus Christus in das Fleisch gekommen sei — dass das Wort Fleisch geworden, der kann alles von Gott und dem Menschengeschlecht erwarten (S. 96).

19. „Es braucht keinen Teufel um Böses zu tun.“
Aber wie gute Geister guteswollenden Menschen das gutestun erleichtern können, sollten nicht Böse bösen Menschen das Böses tun zu erleichtern Lust und Macht haben? Die Schrift lehrt einen Teufel — und sein Dasein ist dem Glaubenden so gewiss, als Christi Seines (S. 97).

20. Wie viel scheint Widerspruch und ists nicht?
Wie viel findet der Eine widersprechend, der Andere nicht?
Der Christ nimmt alles an, was die Bibel erzählt (S. 101).



Über den Bau protestantischer Kirchen.

Von *Gottfried Schindler*, Architekt, Zürich.

III.

Das äussere Wahrzeichen des christlichen Gotteshauses ist der Glockenturm. Aus den ersten Anfängen hatte er sich im Laufe des Mittelalters zu einem Hauptbestandteil des Gebäudes entwickelt. In abwechslungsreicher Gruppierung an der Hauptfaçade, beim Chor oder über dem Vierungsgewölbe gab er dem Dom das charakteristische Gepräge. Die Reformation verdrängte ihn nicht; auch sie huldigt ihm als dem unentbehrlichen Träger der Glocken, deren Laute weit über Dächer, Fluren und Wälder hinweg des Sonntags feierliches Kommen, des Alltags regelmässigen Gang begleiten. Den Turm so mit dem Bau zu verbinden, dass das Eine das Andere ergänzt und belebt, das ist das Ziel der Baukunst. Die theoretisierende Richtung der letzten Zeit suchte den Turm zum Symbol der versammelten Gemeinde zu stempeln: Über der Vierung, als dem Hauptteil des kreuzförmig gestalteten inneren Raumes, soll sich mächtig das hochragende Gebilde erheben. Herrliche Bauten sind so entstanden; ich nenne die Pauluskirche in Basel; die Kreuzkirche in Zürich. Aber unstatthaft wäre es, diese Anordnung als die einzig mögliche für den protestantischen Kirchenbau zu erklären. Denn der Innenraum gewinnt nichts durch den gewaltigen Aufbau. Der mächtige Kuppelraum, den wir an den alten Domen von Florenz und Rom bewundern, muss aus akustischen Gründen niedrig überdeckt werden. So zeigt der Bau aussen eine Höhe, die innen nicht zum Ausdruck kommen kann. Nach wie vor behauptet daher der selbständige Turmbau sein Recht. Keine Regel lässt sich für dessen Lage zum Gebäude feststellen. Ob er in kräftiger Masse über die Hauptfaçade mit ihrem stattlichen Haupteingang emporrage, ob er in doppelter Anordnung sie beidseitig einfasse, ob er weiter nach hinten rücke in die Ecke zwischen Lang- und Querhaus, ob er endlich den Chor flankiere oder sich über ihm aufbaue, alles dies hängt so sehr von der Lage und Beschaffenheit des Bauplatzes, von der Umgebung, von den Strassenzügen und Plätzen ab, deren Schlussbild der neue Bau werden soll, dass eine grundsätzliche Festlegung der Stellung des Turmes ausgeschlossen bleibt.

Dem protestantischen Kirchenbau eigentümlich sind die Treppenbauten. Die enge Gruppierung der Gemeinde um den

Prediger bedingt die vielfache Anlage von Emporen*), deren zahlreiche Plätze geräumige Zugänge erforderlich machen. Dürfte man diese, zum Teil wenigstens, ins Innere verlegen, eine Menge der anmutigsten Gestaltungen und reizvollsten Durchblicke könnten sich daraus ergeben. Die Vermeidung von Störungen des Gottesdienstes verlangt aber die Trennung der Treppen vom Innenraum; doch haben Treppen und die untern Eingänge in der Regel gemeinsame Vorräume. Das Äussere der Treppenbauten kann dem Bau zum Vorteil oder zum Nachteil gereichen. Zum Vorteil, wenn sie dienstbar sich unterzuordnen wissen, durch ihre kleineren Formen den grösseren Bau belebend; zum Nachteil, wenn statt *eines* Baues ein Knäuel von Mauern und Dächern in willkürlich losem Zusammenhang entsteht. Je kleiner die Kirche, desto grösser ist diese Gefahr; denn die Treppen lassen sich nicht in gleichem Verhältnis verkleinern wie der übrige Bau.

Einen fast unvermeidlichen Bestandteil der heutigen protestantischen Kirche bildet der Unterrichtssaal. Die übliche Anlage von Sängerempore und Orgel hinter der Kanzel verweist ihn häufig dorthin, unter die Empore. Oft wird die Forderung gestellt, dass er bei starkem Kirchenbesuch, an Festtagen, mit dem Kircheninnern müsse verbunden werden können. Mehrere solche Anlagen wurden ausgeführt, keine kann ganz befriedigen. Die bewegliche Holzwand sowohl, als der Glasabschluss oder der Rolladen oder was immer man erfinden möge, beeinträchtigen stets die Schönheit des Raumes. Besser ist, jeden Raum nur *seinem* Zwecke, und diesem *ganz* zu bestimmen. Es lässt sich auch denken, dort wo örtliche Verhältnisse es rechtfertigen, den Unterrichtssaal nicht in das Hauptgebäude mit einzubeziehen, sondern mit andern Nebenräumen in einer besondern, ergänzenden Anlage anzubauen.

Auch die Sakristei verlangt ihre Unterkunft. Oft muss der Unterrichtssaal als solche dienen; mit Unrecht. So kurz der Aufenthalt des Geistlichen darin sein mag, es ziemt sich doch, dass der Raum sein eigen sei, klein und bescheiden, aber wohnlich in der Ausstattung, als Gegensatz zur weiten, feierlichen Halle der versammelten Gemeinde.

Einen Raum vermisst man bis heute in den schweizerischen Kirchen: die Taufkapelle. Und doch wäre es hier vielleicht am gerechtfertigsten, einen Schritt nach rückwärts zu tun. Denn die kleine Versammlung der Taufzeugen verliert sich in dem grossen

*) Richtiger: Bor-Kirche = der durch Säulen „getragene“ Teil der Kirche.

leeren Raume; der Unterrichtssaal aber entbehrt der Feierlichkeit. Diese Kapelle könnte, wo es die Verhältnisse ergeben, mit dem Kircheninnern in Verbindung sein, und die für Festtage gewünschte Erweiterung des letztern bilden. Die katholische neue St. Michaelskirche in Zug bietet hiefür ein bemerkenswertes Beispiel. Auf diese Weise erhielte der Abendmahlstisch wieder vermehrte Bedeutung. In der neuen Kreuzkirche in Zürich hat er sich seine Stellung gesichert. Aber das Taufbecken sollte nicht ganz verdrängt werden. Die Taufkapelle erhält ihm seine Bedeutung.

Es gilt heute der Grundsatz, und ist an mancher Konferenz, in manchem Buche betont worden, dass die Erhabenheit des Gotteshauses dessen unabhängige, freistehende Lage erfordere. In weitaus den meisten Fällen wird dies auch der Fall sein müssen; aber seit Camillo Sitte in seinem bahnbrechenden Buch über Städtebau gezeigt hat, welch vielseitige, abwechslungsreiche Bilder aus der Verbindung mit andern Bauwerken hervorgehen können, darf obige Forderung nicht mehr so allgemein gestellt werden. Wie in den Anlagen des Mittelalters durch geschickte Gruppierung der umgebenden Bauten neben der Kirche Plätze der verschiedensten Gestalt und von besonderem Ausdruck geschaffen wurden, so sollte es auch heute möglich sein, die Kirche nicht nur zu eigener Pracht, sondern in enger Verbindung mit ihrer Umgebung zu erstellen. Das Münster in Basel bietet ein Beispiel. Aber auch Grossmünster und Fraumünster in Zürich stehen nicht frei, und niemand wird, trotz ihrer jetzigen Bestimmung, etwas Unkirchliches darin finden.

Es war im Mittelalter unumstössliche Regel, den Chor nach Osten zu legen, die Kirche zu „orientieren“. Die Reformation hat ihrer Bestimmung gemäss sich von diesem Zwange der Form befreit; heute wird kaum mehr darauf Rücksicht genommen. Die Baukunst hat dadurch ein befruchtendes Element verloren; denn die stets anders gestaltete Lage der Haupt-Zugangsrichtung zeitigte in jedem Falle eine originelle, nur für den gegebenen Platz mögliche Anlage. Heute trifft dies nicht mehr zu. Man sehe unsere neuen Kirchen: sie könnten fast alle vertauscht werden; der Entwurf für den einen Bau könnte ohne weiteres auch an irgend einem andern Orte ausgeführt werden; es liegt darin die Gefahr einer gewissen Eintönigkeit.

Ein dritter Umstand trägt auch dazu bei: Die Errichtung grosser Stadtkirchen mit dem Bestreben, die zahlreichen Zuhörer enge um den Prediger zu versammeln, liess dem Centralbau mit kreuzförmig gestaltetem Grundriss den Vorzug geben; er beherrsht

gegenwärtig fast unumstritten den protestantischen Kirchenbau. Aber leider wird er auch bei kleinern Anlagen verwendet; dort werden aber die Raumverhältnisse enge; die beiden seitlichen Kreuzarme rücken sich näher, der Blick der dort Sitzenden geht nicht mehr zwanglos nach dem Prediger; auf den Emporen ist der Übelstand noch fühlbarer. So wird die Dorfkirche wohl besser bei der einfacheren Anlage bleiben. Die Nachahmung städtischer Verhältnisse, die schon so manches unserer Dörfer um seine heimatliche Eigenart gebracht hat, frommt auch dem Kirchenbau nicht; ihm am allerwenigsten.

Anmerkungen

zum Vortrage des Herrn Prof. Dr. Bolliger: „Die Bedeutung der Erkenntnis für die Religion."

(Jahrgang XXI 201—227).

Von *Th. Johner*, Pfr. in Adelboden.

Mit sehr „gemischten Gefühlen" haben wir diesen Vortrag gelesen. Einerseits ging es uns so, wie manchem andern auch, der Erzeugnisse aus der Feder des Hrn. Prof. B. kennen gelernt hat. Man fühlte sich durch die ausserordentlich frische, unmittelbare und höchst temperamentvolle Art der Darstellung angezogen; man ist vielleicht sogar einen Augenblick von der kraftvollen Persönlichkeit, die hier redet, mitgerissen worden; es widerfuhr einem etwas Ähnliches, wie den Zuhörern der Konventikelprediger, von denen der Autor S. 213 spricht — — aber Ach! nun kam das bitterböse Andererseits in Gestalt des klarsten Bewusstseins, der ernüchternsten Einsicht: Was du hier gelesen hast, ist zum grossen, zum sehr grossen Teil nichts als eine Reihe von Behauptungen, die sich schlechterdings nicht beweisen lassen.

Und wir wollen nun ohne Verzug in die Widerlegung der These Bolligers eintreten. Wie lautete doch dieselbe? Von S. 201—214 wird uns mitgeteilt, dass die Religion aus Erkenntnis hervorgehe oder doch auf ihr beruhe. S. 225 wird dann in Übereinstimmung damit erklärt, das traditionelle Materialprinzip des Protestantismus sei abzulehnen, weil es gewichtigen Gründen der menschlichen Vernunft widerspreche. Und dann wird mit dem imposanten Satze geschlossen: „Widerstreitet die protestantische Rechtfertigungslehre der Vernunft, so lassen wir sie fahren.

Denn wir haben unsere Vernunft nicht vom Teufel, sondern von Gott, damit wir sie brauchen.“ B. meint also offenbar, um es zusammenzufassen: 1) Religion beruht auf Vernunfterkenntnissen; 2) was diesen Vernunfterkenntnissen widerspricht, das kann nimmermehr integrierender Bestandteil der Religion bleiben. Darauf haben wir Folgendes zu erwidern: Es wird kein Beweis dafür zu erbringen sein, dass die Vernunft, sofern sie ein erkennendes Organon ist, das Recht hat, über die Religion zu Gerichte zu sitzen und ihren Inhalt zu bestimmen. Dieses dürfte sie nur dann, wenn der Kreis der Vernunfterkenntnisse so ausgedehnt werden könnte, dass die Objekte, auf welche sich die Frömmigkeit bezieht, in ihn hinein fielen. „Aber das ist ja gerade der Fall und das habe ich auch bewiesen!“ — wird vielleicht B. entgegnen. Wirklich!? Warum wird denn auf S. 208 nur erst die **Hoffnung** ausgesprochen, es möchte ein Mann kommen, der gründlicher als Kant das menschliche Erkenntnisvermögen prüfe und den Beweis erbringe, dass ihm Gott und die göttlichen Dinge nicht unzugänglich sind? Allerdings wird uns dann gleich auf S. 209 in sehr tröstlicher Weise versichert, dass dieser Mann eigentlich schon da sei, dass ihm aber blos die Kraft fehle, seinen Beweis *durchschlagend* vorzutragen.

Aber wie lautet denn dieser Beweis? Die Erfahrungswelt, wird uns gesagt, zeugt in ihrer ganzen Ausdehnung auf jedem Punkte von Gott. *) — In diesem Satze wird uns in der Tat viel zugemutet. Mag sein, das die Erfahrungswelt für **das fromme Gemüt** — und dies so gut für meines, wie dasjenige Bs. — für Gott zeugt, mag sein, dass sie das auf jedem Punkte tut, aber für *die wissenschaftliche Betrachtungsweise* nie und nimmer. B. wird zugeben, dass jede Erfahrung sich im Schema der Zeit vollzieht. Einfacher ausgedrückt: sie hat einen Anfang und ein Ende. Wenn wir einen Baum, eine Frucht, ein Tier, einen Menschen oder sonst etwas wahrnehmen, so hören wir ebenso auf dies zu tun, als wir es angefangen haben. Und dasselbe gilt auch für alles, was wir *in* uns erfahren. Nichts ist davon ausgenommen, die logischen Kategorien, die wir erleben, so wenig, wie das religiöse Gefühl. Dies ist wirklich eine Binsenwahrheit, und niemand wird sie bestreiten können. Und eben aus ihr geht mit Evidenz hervor, dass ein stringenter Schluss auf ein absolutes

*) *Wie* sie das tut, hat bekanntlich B. bei manchen Gelegenheiten auszuführen unternommen. Wir glauben, einer weitergehenden Widerlegung dieser Ausführungen an dieser Stelle enthoben zu sein und blos auf die allgemeine Möglichkeit eines solchen Beweises aus der Erfahrung unsere Aufmerksamkeit richten zu müssen.

Wesen nicht möglich ist. Wenn nämlich unsere Erfahrung selber zeitlich begrenzt ist, so kann unmöglich ein zeitlich Unbegrenztes dadurch erkannt werden. Unsere Erfahrung reicht soweit als ihre Grenze geht. Aber B. behauptet: „Nein, sie reicht noch darüber hinaus; sie reicht über sich selbst hinaus.“ Wenn wir die Ewigkeit Gottes wissenschaftlich erkennen wollten, dann müssten wir stets „dabei gewesen sein,“ wir müssten selbst von Ewigkeit *) her sein und noch dazu eine intellektuelle Anschauung Gottes besessen haben. „Aber ich ziehe eben von den Erfahrungstatsachen auf den dahinterstehenden Gott Schlüsse!“ wird B. weiter entgegnen. Es fragt sich nur, ob diese Schlüsse stringent sind. B. weiss gewiss recht gut, dass es mit den Folgerungen von den Wirkungen auf die Ursachen noch so seinen Hacken hat, wenn uns nämlich diese Ursachen selbst durch direkte Wahrnehmung nicht gegeben sind. Gewiss haben z. B. die Astronomen vermöge der Gravitationsformel aus gewissen Wirkungen auf bisher völlig unbekannte Sterne als Ursachen geschlossen und sie sind in ihrem Schlusse bestätigt worden. Aber diese Bestätigung war in der Tat nur eine Gunst des Schicksals. Der Schluss der Astronomen war ein Analogieschluss — weiter nichts. Und die sind, wie man weiss, an sich nie stringent, wenn sie auch noch so oft hinterher Glück haben mögen. Ein Körnchen Risiko, ein wenig Hypothese ist immer noch dabei gewesen. So wird auch B. niemals andere als Analogieschlüsse oder noch richtiger Analogievermutungen auf das Dasein eines nach Zwecken wirkenden Gottes aufstellen können. Und wenn er billionen- und trillionenmal zweckmässig angeordnete Erscheinungen konstatieren würde, so dürfte er daraus noch nicht einmal schliessen, dass *alle* Erscheinungen zweckmässig sind, geschweige denn, dass ihre transzendente Ursache ein „Weltbaumeister“ oder gar ein „Weltschöpfer“ ist, ja, dass sie überhaupt einen transzendenten Grund haben. Was uns gegeben ist, das können wir noch am ersten als Gegenstand eines Wissens bezeichnen, obgleich auch dieses Wissen, wie wir unten sehen werden, nicht einwandfrei ist. Und dieses Gegebene ist — wie wir schon andeuteten — durchaus nichts anderes (hie-

*) Sollte etwa B. der Meinnng sein, Gott sei zwar „ewig“ — aber nicht im Sinne einer unaufhörlichen Dauer, sondern im Sinne einer absoluten Zeitlosigkeit als intelligibler Grund der Zeit selbst, so müssten wir ihm antworten, dass dieser Begriff ein reines Gedankending ist, über dessen Wirklichkeit nichts ausgemacht werden kann, da es sich einer Kontrolle durch eine direkte Anschauung entzieht. Gegenstand eines erfahrungstranszendenten Glaubens mag es also wohl sein — aber eben eines Glaubens und nicht einer wissenschaftlichen Einsicht.

gegen hilft kein Wehgeschrei) als eine endliche Reihe von endlichen Phänomenen. Wer will das bestreiten? — „Aber die Welt ist doch unendlich!“ — Woher wissen wir das? Ich glaube nicht ganz irre zu gehen, wenn ich vermute, dass auch B., wie wir übrige Sterbliche, eine endliche Reihe von endlichen Erfahrungen gemacht hat. „Aber ich rekurriere auf den Zusammenhang, der alle Dinge verbindet. Und aus demselben schliesse ich auf eine durch alles Sein hindurchgehende absolute Einheit!“ [1]) — Wir „wissen“ nicht einmal, ob *wir* diese Einheit in die Dinge hineinlegen, oder ob sie ihnen unabhängig von unserem Bewusstsein zukommt. Und selbst, wenn dies der Fall ist, was wir bereitwillig annehmen wollen, so ist doch mit diesem Zusammenhang zwischen einer *endlichen* Menge von *endlichen* Einzelerscheinungen die Gottheit selbst noch lange nicht gegeben. Eben weil dieser Zusammenhang nur die Einheit einer *begrenzten* Anzahl von Dingen ist, ist er nicht absolut unendlich. Dies letztere müsste er aber sein, wenn in ihm in stringenter Weise „von Gott gezeugt“ würde. Und selbst, wenn man sagen wollte: „In jeder Sinnesempfindung oder inneren Wahrnehmung ist uns ein Unendliches gegeben, da sie aus einer unendlichen Vielheit einzelner Momente gebildet werden“ — so hat sie doch einen Anfang und ein Ende und ist also in dieser Beziehung begrenzt. Gott aber soll das *schlechthin* Unbegrenzte sein. — „Aber ich *schliesse* ja und ich meine nicht, dass uns Gott *unmittelbar* gegeben sei.“ — Um so schlimmer, denn ein Urteil, das noch nicht durch die Erfahrung beglaubigt wurde, vermittelt uns über seinen Inhalt nie und nimmer eine absolute Gewissheit. [2]) Wenn z. B. eine Schnecke, die über Westphalens rote Erde kriecht, schliessen wollte, *alle* Erde ist rot, so wäre das auch ein Schluss, der noch nicht durch die Erfahrung kontroliert wäre. A priori betrachtet, könnte dieser Schluss zufälligerweise richtig sein; aber a posteriori wissen wir, dass er falsch wäre.

Da nun also Gott weder durch die Erfahrung, noch durch die Erkenntnis der Vernunft in sicherer Weise erreicht wird, so bleibt sein Dasein immer nur ein Gegenstand des Glaubens oder deutlicher ausgedrückt des Willens. Man muss an Gott glauben *wollen*, sonst gelangt man nicht zu ihm — so scheint sich mir wenigstens die Sache zu verhalten. Gewiss giebt es vieles in

[1]) Übrigens ist uns auf keinem einzigen Punkte der gesamten Erfahrungswelt ein Sein gegeben, von dem wir mit Sicherheit behaupten könnten, es sei nicht weiter zerlegbar, es sei unbedingt und schlechthin einheitlich.

[2]) Eine „absolute Gewissheit“ müsste aber vorliegen, wenn es sich um „stahlharte Wirklichkeiten“ handeln soll.

Natur und Geschichte, in unserm Verstande und Herzen, was eine religiöse Deutung am nächsten legt, aber überall muss doch erst der Wille hinzutreten und dieser Deutung praktische Geltung verleihen. —

Damit hätten wir die erste Hälfte der These B.s, dass die Religion auf „stahlharten Wirklichkeiten," seien sie nun aus der Erfahrung genommen oder in Vernunftschlüssen gegeben, beruhe, widerlegt [1]) und auf ein bescheidenes Mass reduziert. Wir gehen nun zur Besprechung der zweiten, tatsächlich noch interessanteren Hälfte über.

B. behauptet also: 1) „Die Religion beruht auf Vernunfterkenntnissen" — und damit im Zusammenhange erklärt er dann weiter: 2) „Was den Gesetzen der Vernunft widerspricht, kann nicht zur Religion gehören." Dieser letzte Satz ist nun fast allgemein angenommen und ist ja bekanntlich die Wurzel aller modernen Zweifel und der Negationen der überlieferten religiösen Ansichten. Aber ist er darum auch wahr? — — Was setzt denn dieser Satz eigentlich voraus? Ohne Zweifel dies, dass eine Sache nicht sein kann, wenn sie den Gesetzen des Denkens widerspricht. Und nur vermöge dieser Voraussetzung birgt er in sich die Kraft, alles Widerspruchsvolle aus der Religion als einer Art und Weise des menschlichen Gemütes, ewig-gültige Wirklichkeiten zu erfassen, auszuschliessen. Aber wenn diese Voraussetzung nun auch wahr wäre, dann kämen nicht nur eine Reihe überlieferter Dogmen in Wegfall, sondern auch noch eine ganze Anzahl moralischer, logischer und naturwissenschaftlicher Annahmen und Grundsätze. Welche alle, werden diejenigen ahnen können, welche die Geschichte der Philosophie kennen. Wir befreien uns hier von der Mühe, alle Phänomene der sinnlichen Wahrnehmung und Axiome des Verstandes aufzuzählen, denen gegenüber wir tiefe Zweifel hegen. Ein Beispiel genüge für viele. *Der Akt der Vernunfterkenntnis selbst, durch den ein Nichtich erkannt wird, kommt nur zu Stande im Widerspruch mit dem obersten Grundgesetz aller Logik und Wissenschaft, mit dem Satze der Identität, nach welchem jede Grösse sich selbst gleich sein soll.* Und nun möchten wir hier einen strengen

[1]) Wenn wir sagen „widerlegt", so meinen wir damit natürlich nicht: „ausführlich" widerlegt, denn dazu fehlt uns hier Raum und Zeit. Und wir schreiben ja nicht ein Buch, sondern nur einige Anmerkungen. Immerhin aber sind dieselben doch kräftig genug, um, *in allen ihren Konsequenzen zu Ende gedacht*, die Meinung zu zerstören, als handle es sich in der Religion um absolute, streng empirisch-logische Vernunfteinsichten. Dass es aber auch in den Wissenschaften keine absoluten Wahrheiten unanfechtbarer Art giebt, werden wir gleich sehen.

Beweis dafür erbringen, Wir müssen jedoch zuerst einige Begriffserklärungen vorausschicken, die indessen nicht ausführliche Definitionen sein wollen.

1. „Bewusstseinsfremd" = nicht im Bewusstsein befindlich, vollständig ausserhalb der Bewusstseinssphäre.

2. „Dem Bewusstsein nicht fremd" = mit dem Bewusstsein *so* identisch, dass das betreff. Sein vollständig in den Bewusstseinsumfang eingegangen ist. Dieser Bewusstseinsumfang selber aber geht nicht immer in dem Bewusstseinsnichtfremden auf. Es läge also etwa ein ähnliches Verhältnis, wie dasjenige eines Kreissektors zu einem Kreise vor.

3. „Gegeben" = dem Ichbewusstsein als Objekt gegenüberstehend.

Voraussetzung:

1) Jede Grösse ist sich selbst gleich oder A = A, A nicht = non A.

2) Das Nichtich ist im Erkenntnisakt dem Ichsubjekt als Objekt gegeben.

Behauptung:

Die beiden Voraussetzungen sind miteinander im Widerstreit, oder die Erkenntnis eines Nichtichs widerspricht dem Satze der Identität.

Beweis:

Wenn das Nichtichobjekt dem Ichsubjekt nur *fremd* wäre, dann wäre es in keiner Weise mit ihm identisch, es wäre nicht im Bewusstseinsumfang und es würde ihm somit auch nicht gegeben sein. Wäre andererseits das Nichtichobjekt dem Ichsubjekt *nicht* fremd, dann fiele es in die Ichsphäre hinein; es wäre mit derselben identisch; es würde vollständig in ihr aufgehen, wenn auch diese nicht in ihm. Und indem es völlig in ihr aufginge, würde es dem Ich nicht als ein anderes, Fremdes, als ein Objekt gegenüberstehen; es würde sich nicht von ihm abheben und ihm nicht gegeben sein, wenigstens nicht als ein von ihm unabhängiges Nichtich, sondern höchstens wie ein Teil dem Ganzen. Es muss also, wenn es überhaupt für das Ich ein Nichtich geben soll, dasselbe dem Ich fremd und nichtfremd sein, damit es ihm als Objekt bekannt sein kann. Dies ist wie ersichtlich ein kontradiktorisches Verhältnis. Und man wird nun sagen, es löse sich dasselbe einfach dadurch, dass das Nichtichobjekt in der *einen* Beziehung dem Ich fremd (z. B. in existentieller Hinsicht) und in einer andern (in ideeller) nicht fremd sei. *Aber wenn es ihm auch nur in einer Beziehung wirklich fremd wäre, so würde es ihm gerade in dieser nicht gegeben sein.* Das Ich wüsste nichts

von ihr, da sie ja ausserhalb seiner Sphäre läge. Das Nichtich muss also — und wir können das nicht genug betonen — in ein und derselben Hinsicht dem Ichsubjekt fremd und nicht fremd sein, damit es dem Bewusstsein als Objekt gegeben sei. Wir sagen also vom Erkenntnisakt der Vernunft, durch welchen ein Nichtich in unser Subjekt aufgenommen wird, A und non A aus. Das heisst: es widerstreitet dieser Akt dem Satze der Identität. Q. e. d.

Nachtrag.

Es ist nun leicht einzusehen, dass dieser Beweis auf den Erkenntnisakt überhaupt, nicht nur auf ihn, sofern er ein Nichtich erfasst, ausgedehnt werden kann. Alle Erkenntnisakte können ja leicht in 2 Arten abgeteilt werden: 1. Solche, durch welche dem Ich ein Nichtich vermittelt wird; 2. diejenigen, durch die das Ich sich selbst erkennt. Wenn wir nun noch zeigen, dass auch bei der 2. Art ein Widerspruch mit dem Identitätssatz vorliegt, so ist derselbe ein allgemeiner. Und sollte dieser Nachweis nun so schwierig sein?

Wir gehen davon aus, dass in jedem seelischen Vorgange, durch den wir uns selbst erleben, ein Verhältnis, eine Beziehung gegeben ist. Dieses Verhältnis ist ein reales; selbstverständlich auch dann, wenn es rein logischer Natur ist. Eine reale Beziehung ist aber immer nur zwischen *zwei* Grössen oder Momenten begreiflich. So können wir wohl sagen: ein Stein steht in einem dynamischen Verhältnis zur Erde, das heisse einfacher gesagt: diese letztere zieht ihn an. Ebenso hat auch der Satz: Seine einzelnen Teile haben Beziehungen zu einander, einen guten Sinn. Aber was sollen wir uns darunter denken, wenn jemand meinte: Er selbst, als Ganzes, stehe zu sich, als Ganzem, in Beziehung? Es ist doch schlechterdings unverständlich, wie ein Verhältnis zwischen — *einer* Sache möglich sei. Dies aber muss der Fall sein, wenn anders das Ich im Selbstbewusstseinsakt *sich* wirklich *selbst* erkennt. Denn was bedeutet der Satz oder die Tatsache: ich erkenne mich? Um hierauf eine Antwort zu finden, wollen wir einmal versuchsweise vom gewöhnlichen philosophischen Jargon ausgehen. Nach diesem käme der Vorgang der Selbsterkenntnis dadurch zu stande, dass „das Ich sich affiziert." Es wäre also Aktivität, sowohl als Passivität in ihm vorhanden. Und zwar Aktivität, sofern es affizierendes Objekt, Passivität sofern es wahrnehmendes oder affiziertes Subjekt ist. [1]) Damit

[1]) Wie man sieht, ist das Verhältnis nach der gewöhnlichen Sprechweise ein gerade umgekehrtes, indem dort das Subjekt die Tätigkeit ausübt u. s. w. Welche man wähle, ist für unsere Absicht gleichgültig. Übrigens

wäre aber eine Verschiedenheit zwischen dem Ich als Subjekt und Ich als Objekt gesetzt. Und da also als das Ichobjekt vom Ichsubjekt nur unterschieden wäre (und diese Verschiedenheit muss eine völlige sein, wenn das eine Aktivität und das andere Passivität ist), so wäre es ihm nicht bekannt, nicht gegeben. Das Ich würde sich somit nicht erkennen. Wenn aber anderseits das Ichobjekt dem Ichsubjekt nur gleich wäre, so würde es ihm nicht als Objekt gegenüberstehen. Es wäre mit dem Ichsubjekt identisch, es wäre dieses selbst. Es läge keine Diremption des Ich vor, und der Akt der Selbsterkenntnis fände wiederum nicht statt. Also müssen „Aktivität und Passivität," „Affizierendes und Affiziertes," oder wenn man anders will „Erkennendes und Erkanntes," „Subjekt und Objekt," d. h. zwei gegensätzliche, einander ausschliessende Seinsweisen in ein und demselben Momente vereinigt sein, damit eine Selbsterkenntnis vorliege. Mit andern Worten: auch hier, wie vorhin, wird von derselben Sache A und non A in derselben Beziehung ausgesagt. Also: *Jeder Erkenntnisakt steht mit dem obersten „Satze" des Erkennens im Widerspruch.*

Gesetzt die obigen Beweise seien zutreffend — was geht dann daraus hervor? **Sicher doch dies, dass eine Sache sehr wohl sein kann, auch wenn sie unseren logischen Gesetzen widerspricht.** Es ist also verkehrt, wenn B. meint, das protestant. Materialprinzip sei aufzugeben, weil es der Vernunft anstössig sei. — Endlich auch der Satz: „Wir haben unsere Vernunft nicht vom Teufel, sondern von Gott," möchte vielleicht schwerer zu beweisen sein, als er und seine Gesinnungsgenossen sich träumen lassen. So wie unsere Vernunft ist, ist sie eine historische Grösse. Ich denke, wir haben sie alle von unsern Eltern und Vorfahren, d. h. sie ist geworden, sie ist — mit samt ihren logischen Funktionen und Sinnesfähigkeiten — wahrscheinlich das Resultat einer Entwicklung. Jedenfalls müssen wir mit dieser Möglichkeit rechnen. Ist sie das aber — woher wissen wir dann so sicher, dass diese Evolution den richtigen Gang einhielt, sodass uns nunmehr infolge derselben unser Erkenntnisorganismus in ein richtiges Verhältnis zum Nichtich setzt, dass er geeignet ist, die Dinge erkennen zu lassen, wie sie „an sich" sind, und dass nicht nur ein Teil — aber dann welcher? —

übernehmen wir für die Zulänglichkeit weder der einen noch der andern irgendwelche Garantie. Wir glauben aber, dass selbst bei einer zutreffenden Ausdrucksweise unser Problem um nichts klarer würde. Denn der Widerspruch liegt in der Sache selbst. Je eindringender man über sie nachdenkt und sie mit unsern logischen Kategorien in Einklang zu bringen, d. h. zu verstehen sucht, um so dunkler wird sie.

seiner Funktionen zulänglich sind? Um darüber zu urteilen, müssten wir für einen Augenblick aus unserer Organisation hinaustreten, uns mit absolutem Wissen ausrüsten und die Kontrolle ausüben können, die uns nun fehlt. *Was bleibt uns somit übrig? Nichts anderes, wie es scheint, als dies: an die Vernunft, so weit sie der Religion und Moral nicht widerstreitet, zu „glauben."* [1]) Soweit sie das aber zu tun Lust hätte, sie daran zu erinnern, dass sie ja selbst nur auf den Beinen (sit venia verbo!) der Religion und Moral geht. Statt also immer den alten Ladenhüter: „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" hervorzuholen, wäre es besser, einmal über „die Vernunft innerhalb der Grenzen der Religion" nachzudenken. Die Frömmigkeit ist die Basis alles Lebens, nicht die Erkenntnis. Und wehe dem, wer das vergisst! In der Tat: uns erfüllt ein heftiger Groll gegenüber der Meinung, die Frömmigkeit müsse sich ihr Exequator erst von der „logischen" Vernunft erteilen lassen. Möge diese sich selbst zuerst in Ordnung bringen, bevor sie sich an die Religion wagt.

Wir kommen zum Schluss. Es ist uns unmöglich, unsere Schlussfolgerung näher auszuführen, da wir die Geduld der Leser und die Liebenswürdigkeit, welche uns die Seiten dieses Blattes zur Verfügung stellte, nicht länger in Anspruch nehmen möchten. Manchem werden unsere Gedanken barok vorkommen, da sie der gewöhnlichen Tendenz des „modernen Menschen" (der übrigens viel weniger „skeptisch" ist, als B. meint, schon weil er dazu viel zu wenig philosophische Bildung besitzt) zuwiderlaufen. Mag sein! Indessen haben wir es nicht mit dem „modernen Menschen" zu tun — dessen wechselnde Meinungen uns sehr wenig aufregen — sondern mit der Wahrheit.

Sollten wir aber irren — was wären wir dann? Nun, eben nur ein Beweis dafür, dass man nicht ganz ohne Frömmigkeit sein kann, selbst wenn dieselbe nicht auf „Erkenntnis" beruht.

---

[1]) Somit ist der Glaube die Voraussetzung des Wissens. Ohne Religion giebt es keine Wissenschaft. Beweis: Nietzsche: „Nichts ist wahr."

Literatur.

Eduard Reuss' **Briefwechsel** mit seinem Schüler und Freunde *Karl Heinrich Graf* zur Hundertjahrfeier seiner Geburt herausgegeben von *K. Budde* und *H. J. Holtzmann*. Gr. 8° IX 661 S. Mit dem Bildnis der Briefsteller. J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann), Giessen 1904. M. 12. —.

Die Hundertjahrfeier der Geburt des grossen Strassburger Theologen Eduard Reuss (1804—1891) hätte nicht glücklicher begangen werden können, als dies durch die Herausgabe seines Briefwechsels mit Karl Heinrich Graf (1815—1869) geschehen ist. Denn damit ist den beiden Briefstellern Reuss und Graf ein herrliches Ehrendenkmal errichtet, das uns nicht nur die beiden Gestalten in kaltem Marmor vor Augen stellt, sondern sie selber aus warmem Herzen heraus zu uns sprechen, ihre Gedanken und Gefühle uns kundgeben lässt. Den Veranstaltern der Herausgabe, vor allem auch der Tochter Grafs, die zuerst den Gedanken an die Veröffentlichung der Briefe fasste, ist darum für diese wertvolle Gabe von ganzem Herzen zu danken.

Dass diese Jubiläumsschrift von den Herausgebern aufs beste ausgestattet ist, versteht sich von selber. Im Vorwort orientiert Budde über das Ganze, sowie über die Arbeitsteilung zwischen ihm und dem Mitherausgeber Holtzmann. Zur Erläuterung des Briefwechsels dienen die Beigaben S. 621—661, die zuerst biographische Notizen über Reuss und Graf vorausschicken, dann in zahlreichen Anmerkungen dem Leser alle nicht sofort verständlichen Anspielungen der Briefe erklären und endlich ein sehr instruktives und brauchbares Namen-Verzeichnis enthalten.

Im Briefwechsel selber sind 191 Briefe abgedruckt, der erste von Graf, geschrieben in Genf am 25. Januar 1837, und der letzte vom 20. Juli 1869, geschrieben von Reuss an Frau Professor Graf als Antwort auf die Nachricht von dem am 16. Juli erfolgten Tode Grafs. Es ist die ganze erhaltene Korrespondenz — nur ganz wenige Briefe sind verloren —, die zwischen den beiden Freunden, dem Lehrer und seinem Schüler, während mehr denn 32 Jahren gewechselt wurde. Sie lässt uns Schritt für Schritt verfolgen, wie aus der Liebe zwischen dem Lehrer und seinem Schüler eine innige teilnehmende Freundschaft geworden ist, und lehrt uns von Seite zu Seite die beiden Gelehrten auch als Menschen immer mehr schätzen und lieber gewinnen. Es ist ungemein erfreuend zu sehen, wie der Lehrer mit väterlicher Treue auf alle Fragen und Lagen seines Schülers eingeht, wie er teilnimmt an seinem Ergehen in Genf, Paris, Klein Zschocher

bei Leipzig und Meissen und wie er nicht müde wird, wo möglich doch seinem Freunde die verdiente Stelle an einer Universität zu verschaffen, und ebenso angenehm berührt es, dass Graf, der bei seiner Gelehrsamkeit einen ganz andern Platz als den eines Französischlehrers in Meissen hätte ausfüllen können, trotz allen Enttäuschungen und auch bei den schweren häuslichen Erlebnissen seinen Mut nicht einbüsst und seinen Humor nicht verliert. Es erscheint wahrhaft tragisch, dass der junge Elsässer, dessen Herz für Deutschland schlägt und in französisches Wesen sich nicht findet, wohl in Deutschland endlich eine feste Anstellung erreicht, aber nur in seinen Mussestunden seinen gelehrten Studien, zu denen er vortrefflich ausgerüstet war, obliegen kann und auch so unter den schwierigsten Verhältnissen grosse Leistungen zu Ende führt, bis er vor der Zeit unter der Last seiner Arbeiten zusammenbricht. Es sind goldene Worte und reizende, aber auch ergreifende Briefe in dieser Sammlung, man vergleiche einerseits den 82. und den 107. Brief und anderseits den 126., bes. S. 430.

Natürlich wird der Leser auch eingeweiht in die gelehrte Arbeit der beiden Freunde. Man erfährt, wie nach und nach Reuss' Meisterwerke heranreifen, wie Graf zunächst einen Namen erhält durch seine poetischen Übersetzungen aus dem Persischen und wie dann sein epochemachendes Buch über „Die geschichtlichen Bücher des A. T." (1866) und seine letzte Arbeit „Die *sogenannte* Grundschrift des Pentateuchs" (erschienen in Merx' Archiv 1869) mit der notwendigen Fortbildung der in dem Buche von 1866 niedergelegten Anschauungen entstanden sind. Aber so sehr die beiden edeln Gestalten mit ihrem Tun und Lassen, mit ihren gelehrten Arbeiten und häuslichen Erlebnissen im Mittelpunkt stehen, nichts ist ihnen fern geblieben, was sich in diesen Jahren ihrer Freundschaft ereignet hat. Ausserordentlich reich sind die Nachrichten und Urteile, die sich die beiden Freunde über die kirchlichen und die politischen Verhältnisse, über theologische und wissenschaftliche Dinge zu geben haben. Der Löwenanteil fällt natürlich für das Elsass ab und es ist besonders wichtig, die Stimmung kennen zu lernen, welche dort vor 1870 herrschte. Aber der Lebensgang führte Graf nach Genf, Paris und Sachsen, sodass auch andere Länder nicht leer ausgehen. Zwar lautet sein Urteil speziell über Genf nicht schmeichelhaft, aber ebensowenig kann er die sächsischen theologischen Zustände für rosig ansehen. Überall wird man aus diesen Briefen lernen und auch als oder gerade als Ausdruck der subjektiven Stimmung sind sie wertvoll, jedenfalls bilden die ersten Briefe ein wichtiges Dokument für die Verhältnisse in Genf am Ende der Dreissiger-

jahre des vorigen Jahrhunderts. Und ausser allem diesem ist so manches einzelne in der anziehendsten Weise dargestellt, sei es, dass die Freunde einander berichten über ihre Teilnahme an den Jahresversammlungen der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und über deren Besucher (z. B. Ewald, Stähelin, Fleischer, Krehl), über die Zusammenkunft der beiden theolog. Fakultäten von Strassburg und Heidelberg, über die Besetzung Sachsens durch die Preussen im Jahre 1866 oder über ihre Reisen, die der eine zur Erforschung von Bibliotheken, der andere zur Wiederherstellung seiner Gesundheit, unternehmen musste.

Eine reiche Fülle von wertvollstem Material für die Kenntnis des 19. Jahrhunderts ist in diesen Briefen vereinigt, nicht nur der Theologe, sondern auch der Historiker, besonders der Kulturhistoriker wird grossen Gewinn aus diesem Buche ziehen und alle Leser werden erfreut sein, dass ihnen durch diesen Briefwechsel die intime Bekanntschaft mit zwei der edelsten und bedeutendsten Persönlichkeiten unter den Gelehrten des 19. Jahrhunderts erschlossen ist.

Karl Marti.

Neue Wege der neutestamentlichen Forschung.

Von *Ludwig Köhler* in Augst.

Zugleich eine Besprechung von

a) **Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments,** herausgegeben von D. *Wilh. Bousset*, Prof. d. Theologie in Göttingen und D. *Herm. Gunkel*, Prof. d. Theologie in Berlin. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht:

Band 1, Heft 1, *Hermann Gunkel,* **Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments.** 1903, VIII und 96 Seiten.

Band 1, Heft 3, *Johannes Weiss,* Dr. und Prof. der Theologie in Marburg, **Die Offenbarung des Johannes. Ein Beitrag zur Literatur- und Religionsgeschichte.** 1904, II und 164 Seiten.

b) Paul Volz, **Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba dargestellt.** Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr. 1903, XVI und 412 Seiten.

c) J. Wellhausen, **Das Evangelium Marci, übersetzt und erklärt.** Berlin, Georg Reimer. 1903, 146 Seiten.

J. Wellhausen, **Das Evangelium Matthaei, übersetzt und erklärt.** Ebenda, 1904, 152 Seiten.

Paul Fiebig, lic. theol., Inspektor am Kgl. Predigerseminar zu Wittenberg, **Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu.** Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, 1904, VIII und 167 Seiten.

Was dem theologisch Arbeitenden zu Anfang wohl einmal den Schwung lähmen und den Mut nehmen will, dass nämlich all das heisse Bemühen der Forschung doch immer mehr ein Suchen als ein Finden der ganzen Wahrheit sein wird, das hat auch sein Tröstliches und Wohltuendes. Wüssten wir oder die nach uns einmal alles, dann wäre alles klar und simpel, plan und platt; dann böten die letzten zusammenfassenden theologischen Werke nur den Eindruck der rasch ergründeten Schönheit eines seichten Wassers, statt den einer unergründlichen Tiefe, welche reizt, tiefer hineinzutauchen in die Rätsel, die nicht von Ungefähr da sind, sondern als göttliche Fragezeichen für den menschlichen Geist. Wäre das Neue Testament einmal gänzlich erforscht, dann würde man ihm den Rücken kehren und mit seinen ausgeschöpften Problemen böte es den unerquicklichen Anblick eines abgebauten Minenfeldes, das der Mensch verlässt, weil er nichts mehr in ihm zu suchen und zu finden hat.

Nun aber liegt das Neue Testament vor uns, wie ein Acker, den Generation um Generation durchpflügt und aberntet; eine jede, wie es ihr Teil ist, immer die kommende anders und besser als die gehende, aber doch eine jede gehemmt durch die Schranken ihres Könnens und keine mit erschöpfender Fertigkeit. So dürfen wir heute auch reden von neuen Wegen neutestamentlicher Forschung und verfallen doch in keinen der beiden möglichen Fehler: weder erheben wir uns ungerecht über die Vergangenheit, als die es weniger gut gewusst hat, noch sind wir blind gegenüber dem Gedanken, dass die Zukunft nicht noch tiefer eindringen werde. Und doch sehen wir frohgemut auf unsere Zeit, welche die alten Fragen in ein neues Licht stellt und besser beleuchtet.

1. Es fehlt uns an der Zeit und gebricht uns am Vermögen, die Fäden zu ziehen, an welchen aus dem allgemeinen Fortgang der Wissenschaften die Erkenntnisse und Methoden hervorgegangen sind, welche die Probleme jetzt anders stellen und besser anfassen. Im Allgemeinen, wird man sagen dürfen, ist es eine Verinnerlichung der historischen Wissenschaft überhaupt, welche neben die politische die Kultur- und Sittengeschichte gestellt hat, welche das Folklore und, als jüngste theologische Disziplin, die Religionsgeschichte, die dann auch zu einer innigen Arbeitsgemeinschaft zwischen Theologen und Philologen führt, geschaffen hat, — diese ist es, der auch die neutestamentliche Forschung neue, mächtige, erspriessliche Impulse verdankt.

Zunächst musste eine Zeit kommen, in der das Neue Testament aus der Enge dogmatischer in die Freiheit philologisch- und historisch-kritischer Betrachtung hinein geführt ward. Dann erst gewann man das mutige Herz und den klaren Blick dafür zu erkennen, dass hinsichtlich ihrer Gedankensphäre die biblischen Schriften nicht auf dem Isolirschemel stehen, sondern in den ausserbiblischen und ausserchristlichen Literaturwerken ihrer Zeit und Vorzeit eine Fülle von Ähnlichkeiten und Verwandtschaften besitzen. Es ist die umfassendere Kenntnis der altchristlichen Literatur, wie sie, um nur einen Grossen aus vielen Gelehrten zu nennen, Adolf Harnack angebahnt hat; dann wieder ist es eine Interessenverschiebung der klassischen Philologie, wie sie, um auch da einen der Grössten zu nennen, Hermann Usener in glänzender und nachhaltigster Weise inauguriert hat, der wir dies verdanken. So ist der eine neue Weg neutestamentlicher Forschung, den wir den religionsgeschichtlichen

nennen möchten, gefunden worden. Auf ihm wandelt auch eine Schule der Philologie, die sich meist aus Jüngern Useners rekrutiert. So giebt Albrecht Dieterich mit Richard Wünsch zusammen die Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten heraus. So ist derselbe Dieterich mit Th. Achelis vereint Herausgeber des Archivs für Religionswissenschaft, an dem Theologen wie Holtzmann, Wellhausen. Nöldeke, aber auch Schwally, Jülicher, Deissmann, Niebergall u. a. mitarbeiten. Auch das Alte Testament steht seit geraumer Zeit in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Nennen wir nur schnell von den Assyriologen einen Schrader, Winkler, Zimmern und die Brüder Jeremias, dazu einen Delitzsch, und fast möchte man einmal das Wort Panbabylonismus fallen lassen. Oder weisen wir nur auf den Verleger Siebeck hin, der den jetzt vollendeten Kurzen Hand-Kommentar zum Alten Testament, welcher unter K. Martis Leitung ein so vorzügliches Werk geworden ist, als Arbeit „von Vertretern derjenigen Auffassung vom Alten Testament" ankündigt, „welche man kurz die religionsgeschichtliche nennen kann."

Doch wozu diese wenigen Namen und Erscheinungen auf andern Gebieten, wenn wir nur einige Namen und Erscheinungen religionsgeschichtlicher Forschung auf neutestamentlichem Boden hier nennen können? Es ist kein Zufall, dass das literarische Unternehmen, dessen erstes und drittes Heft wir jetzt zu besprechen haben, von Bousset und Gunkel ins Werk gesetzt worden ist und von ihnen geleitet wird. Von Bousset werden wir ein Wort mehr da reden müssen, wo wir den zweiten neuen Weg charakterisieren Hier sei nur erwähnt, dass er in dem Kommentarwerk über das Neue Testament, welches H. A. W. Meyer einst begründet hat, die fünfte Auflage der Auslegung der Offenbarung des Johannes ausgearbeitet hat. Auch sei sein Werk: das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte, welches rasch die zweite Auflage gefunden hat, hier genannt. Von Hermann Gunkel ist 1901 eine Auslegung der Genesis erschienen, welche so anziehend ist, so getragen von feinsinnigster Anempfindung, so ausgezeichnet durch die Betrachtung ihres Gegenstandes nicht nur von einem text- und literarkritischen, sondern auch von einem literatur- und religionsvergleichenden Standpunkte aus, dass ich ihr aus der ganzen neuern Kommentarliteratur zum Alten Testament, soweit sie mir bekannt ist, nur Duhms Auslegung des Buches Jeremia als ähnliches, wenn auch wiederum durchaus eigenartiges Meisterstück an die Seite zu stellen wüsste. Seither ist es allen voraus Gunkel, welchem das Charisma wurde, auch in der wissenschaftlich-populären Literatur der allgemeinen Bildung das neu erwachende Interesse für die religiösen Phänomene zu befriedigen. So schrieb er im ersten Bande des Jahrbuches, welches unter dem Titel „das Suchen der Zeit" Daab und Wegener herausgegeben, einen Aufsatz über die geheimen Erfahrungen der Propheten, welcher vielen die verschollene Kunde davon, was Religion ist, wieder neu bringen wird. Gunkel ist es dann gewesen, welcher 1895 mit seinem Buche „Schöpfung und Chaos" unter den neutestamentlichen Schriften namentlich die Offenbarung von der Religionsgeschichte her zu beleuchten und zu erhellen suchte. Nachdem diese Arbeit eine lebhafte Erörterung hervorgerufen hat, kann man es nur begrüssen, dass gerade ihm mit seiner Darlegung „zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments" die Eröffnung der „Forschungen" zugefallen ist.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Ein mehr theoretischer äussert sich zunächst über das Verhältnis der Neutestamentler zur Religionsgeschichte. Da ist vor allem ein Exkurs interessant, aus welchem erhellt, wie das Zeitalter des Rationalismus bereits den Weg angebahnt hatte, den zu gehen erst die Jetztzeit Lust und Unbefangenheit genug besitzt. Die Leser der Schweizer. Theolog. Zeitschrift mag es dabei angenehm berühren, dass an erster Stelle die Kritische Geschichte des Chiliasmus des Zürcher Theologen Corrodi (Gunkel nennt ihn Corodi) von 1781 angeführt wird. Sein Verdienst um die Auflösung der Zahl 666 (Apok. 13,18) hat erst jüngst wieder P. W. Schmiedel (Prot. Monatshefte 1903, 45 ff „das Buch des N. T. mit den 7 Siegeln") in Erinnerung gebracht. Namentlich erhebt G. die energische Forderung, dass die Religionen des Orientes, insbesondere die babylonische mehr beachtet und zur Erklärung herangezogen werde. Dann setzt er sich mit den Gefahren dieser religionsgeschichtlichen Forschung auseinander, wie sie Wellhausen und Harnack betont haben. Von Wellhausen wird nachher, wo die Arbeit von Weiss zu besprechen ist, besser berichtet werden, Harnack hatte vor der Überschätzung der „Arabesken" in den Religionen gewarnt, und G. muss ihm einräumen, dass „die wahre Forschung, die Grosses gross zu nehmen weiss, allen Akzent auf die grundlegenden durchschlagenden Gedanken legt" (S. 13). Allein er verwahrt sich denn doch dagegen, dass man da an den „Arabesken" achtlos vorbeigeht, wo sich allein aus ihnen, weil anderes Material fehlt, wertvolle Rückschlüsse ziehen lassen. Diese bedingte Wertschätzung des religionsgeschichtlichen Momentes wird gewiss jeder als einwandfrei hinnehmen. Es kommt dann eben nur darauf an, wie man mit ihr operiert.

Bevor G. davon einige Proben mitteilt, entwirft er in den Grundzügen ein Bild von dem religiösen Synkretismus, der um die Geburtsstunde des Christentums herum „vom Euphrat bis zum Mittelmeer geherrscht haben muss" (S. 20). Es wird nun gezeigt, wie in diese orientalische synkretistische Religionsmasse die beiden wichtigen Erscheinungen des Judentums, seine Eschatalogie und seine Weisheitsliteratur, eingebettet sind. Dann noch einige Ausführungen über die Lehre von der Auferstehung, ihren Ursprung und ihre Geschichte, und jetzt hält G. den Augenblick gekommen, um die synkretistischen Züge, welche sich im Neuen Testamente befinden, zum Teil aufzuzeigen. Er handelt zunächst von denen in der Apokalypse, dann in den evangelischen Erzählungen, endlich in der Lehre des Paulus von der Taufe.

Das geschieht natürlich in vielen Einzelausführungen. Auf sie konzentriert sich das Interesse der Leser der Arbeit, denn da muss die praktische Anwendung zeigen, ob es sich nicht um eine „graue Theorie" handelt. Allein diese Einzelausführungen jetzt zu besprechen, geht nicht an, zumal da Stichproben ein unzureichendes Bild ergeben müssen. Schon der Philosoph R. Seydel hatte für die Kindheitsgeschichte Parallelen, freilich aus der indischen Kulturwelt, herangezogen, neuerdings ist es insbesondere O. Pfleiderer in der zweiten Auflage seines Urchristentums und in einer eigenen Schrift über Christus in religionsgeschichtlicher Beleuchtung, welcher das Material darbietet. Das ist zum Teil nichts neues, denn in apologetischem oder polemischem Sinn finden wir dasselbe Verfahren schon bei einem Justin und Minucius Felix oder einem Celsus. Aber G. will weit mehr, und darin liegt das Neue. Nicht parallele

Einzelheiten stehen ihm im Vordergrund, oder dann diese doch nur insofern, als sie die Spuren und Anzeichen für parallele Anschauungskreise sind. Denn das ist dem neuen, religionsgeschichtlichen Weg die Hauptsache. Er will zu der Erkenntnis führen, dass die Ausdrucksweise, der Wort- und Bilderschatz, die Art anzuschauen, darzustellen, aufzufassen, die ganze Gedankensphäre und der Untergrund von Ideen, auf denen sich die Äusserungen eines neutestamentlichen Autors aufbauen und mit welchen sie operieren, vielfach nichts dem Autor Originales, nichts Unvermitteltes, nichts Willkürliches, sondern geschichtlich vermittelte, auch geschichtlich entwickelte, ja natürlich auch geschichtlich abgewandelte Daten sind. Diese Methode hat ihre guten Analogien, so weit die Daten aus dem Alten Testament hergeleitet wurden. Immer hat die Theologie die innigste Beziehung gesetzt zwischen den Anschauungsformen des Alten und des Neuen Testaments. „Novum testamentum latet in vetere." Aber je wertvoller ihr diese Beziehungssetzung war, desto mehr war sie geneigt, jede andere von der Hand zu weisen. Das Denk-, Anschaungs- und Sprachgut des Alten Testamentes muss eigenartig, unabgeleitet, unentlehnt sein. Der neutestamentliche Autor hat den Ausdruck Menschensohn, Buch des Lebens aus dem Alten Testament, oder er ist seine originale Bildung. Damit bricht die religionsgeschichtliche Methode. Sie ist, nachdem sie die ältesten Bestandteile des Alten Testamentes erreicht hatte, nicht stehen geblieben. Sie ist weiter geschritten und hat Früheres, Ursprünglicheres, noch nicht Abgewandeltes gesucht. Sie ist auch nach den Seiten ausgebrochen und hat seitliche Einflüsse, Einströmungen für möglich gehalten und aufzuspüren begonnen. So ist begreiflich, dass namentlich das Alte Testament religionsgeschichtlich verstanden worden ist.

Aber nun will G., wenn er das erste Heft der mit Bousset herausgegebenen Forschungen schreibt, auch an der späteste Grenzen des Alten Testamentes nicht stehen bleiben. Er will das religionsgeschichtliche Verständnis auch des Neuen Testamentes anbahnen. Man kann seinen Bemühungen nicht lebhaft genug Gelingen wünschen. Dazu berechtigt namentlich noch ein Umstand. G. sagt selbst von der grossen Fülle seiner Beispiele: „Alle diese mitgeteilten Einzelheiten haben nur insofern Wert, als sie von einer *Grundanschauung* *) getragen sind" (S. 85). Und die religionsgeschichtliche Methode erhält ihr Recht dadurch, dass sie eine Grundanschauung besitzt. Ehedem bot man zu Wendungen, Sätzen und Legenden blosse Parallelen. Was nützen die? Niemand kann sagen, ob sie rein zufällig oder historisch verknüpft sind. Aber sobald man die Parallelen durch Motive ersetzt, gewinnt das Ganze ein anderes Aussehen. Man kann aus der hellenischen Mythologie unzählige Fälle von jungfräulich geborenen Göttersöhnen anführen, damit ist weder für noch gegen die physische Gottessohnschaft Christi etwas gesagt. Beweis dafür: Justin und Celsus. Wenn man aber darlegt, auf welcher Anschauung die Gottessohnschaft des Apollo oder Horus beruht, dann ist viel mehr gesagt. (Ich brauche absichtlich dieses Beispiel, will aber nicht ungesagt lassen, dass ich auch Usener, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft u. s. w. 1903, 1 ff „Geburt und Kindheit Christi," gegenüber an meiner 1902 in dieser Zeitschrift S. 225 geäusserten Ansicht festhalte. Ohne den verkehrten Septua-

*) Von Gunkel gesperrt.

gintatext von Jes. 7,14 mit seinem παρθένος statt des allein richtigen νεᾶνις „wüssten wir trotz aller heidnischen Analogien nichts von einer Jungfraugeburt.“ G. kommt zu der These: „die Geburt des Christus von der Jungfrau durch den göttlichen Geist hat . . . . schon vor Jesus zum christologischen Dogma gehört“ (S. 69)!).

So geht denn G. darauf aus, was im Neuen Testament an Ausdrucksformen dazu geeignet ist, aufzufassen als das letzte Glied einer Traditionsreihe, einzuordnen in den Vorstellungskomplex, dessen Teil es ist, und dann diese Tradition durch ihre Wandlungen hindurch bis auf ihre früheste, ursprünglichste, einfachste Form zurückzuführen. Meist ist dieselbe eine rein mythologische. Man darf es dabei nicht zu sehr als Einseitigkeit tadeln, wenn die Rückführung gewöhnlich in babylonische Religionsformen ausmündet und schliesslich alles Ausstrahlungen, Abwandlungen, auch Vergeistigungen und Umgiessungen ins Ethische von babylonischen Astralmythen sein soll. Der heutige Stand der Religionswissenschaft und das grosse Interesse für die Arbeiten der Assyriologen mögen das vollauf erklären.

Aber zwei Gefahren dürften nicht übersehen werden. Einmal ist meistens damit nichts erreicht, dass man die Form der Tradition, welche das Neue Testament uns bietet, auf ältere zurückführt. Diese Rückführung ist beschreibende, nicht erklärende Tätigkeit. Viel mehr wäre gewonnen, wenn man sagen könnte, welche Bedeutung irgendeine Form der Traditionsreihe, gleich viel ob eine alte oder junge, für die Religiosität ihrer Zeit hatte. Irgendwie sind ja alle religiösen Anschauungen und Vorstellungen ein Versuch, die Welt oder einen Weltteil oder einen Weltverlauf so sich auszudeuten, dass ein Trost, eine Ermutigung zu vertrauensvollem Leben dabei herauskommt. Wer dazu etwas zu sagen weiss, der sagt viel. Dann aber darf auch nie die Möglichkeit ausser Acht gelassen werden, dass dieselbe Form oder Wendung sich in zwei Gedankenkreise einreihen lässt. So der Ausdruck Buch des Lebens. Er kann in den Kreis des Gerichtsgedankens gehören, wo das gute oder böse Verhalten des Menschen den Ausschlag giebt. Er könnte aber auch dem Gedankenkreise einer Prädetermination angehören, wo die Willkür der Gottheit den einen in das Buch des Lebens, den andern in das Buch des Verderbens einträgt, noch ehe ihre Geburt erfolgt ist. Aus beidem ergiebt sich, dass die gegebene Form, Wendung oder Vorstellung des neutestamentlichen Autors das Primäre, der Hauptgegenstand, der feste Punkt für die Untersuchung sein muss, auch wenn sie ein religionsgeschichtliches Verständnis anstrebt.

So hat Wellhausen, mit dem sich, wie oben bemerkt, G. auch auseinandersetzt, gewiss nicht ganz Unrecht, wenn er sagt, der Theolog und Exeget habe allein die Aufgabe, den Sinn zu erkennen, den die jüdischen und neutestamentlichen Schriftsteller mit ihrem Texte verbunden haben. Das muss ihre Hauptaufgabe sein, und G. ist oft nicht weit davon, dies zu vergessen. Dagegen bildet das Buch von Joh. Weiss eine Art von Rückschlag. Wie der Titel zeigt, wollen die „Forschungen zur Religion“ auch „Forschungen zur Literatur“ sein. Aber wenn W. anscheinend das literarische Interesse in den Vordergrund rückt, so ist dasselbe doch vertieft und zu neuen Leistungen befähigt durch eine Schärfung des Blickes für religionsgeschichtliche Probleme.

Weiss geht in der Hauptsache aus von den Arbeiten eines Spitta und Zahn. Eigentlich ist das Buch ein Beitrag zur johanneischen Frage, und W. verspricht auch am Schlusse eine zusammenfassende Behandlung derselben. Man darf auf sie mit grosser Spannung warten, denn schon jetzt regt W. nach allen ihren Seiten hin an. Sein Buch ist ein durchaus erfreuliches. Das rührt zum grossen Teile daher, dass W. bei aller Aufmerksamkeit auch auf die kleinsten Nücken und Tücken in Text und Zusammenhang der Apokalypse doch niemals den Blick für das ganze Werk, seine Komposition, seine Schönheit und die Eigenart seiner Erscheinung als Einheit verloren hat. Gerade das macht die Arbeit auch in religionsgeschichtlicher Beziehung wertvoll. Woher all der Stoff gekommen ist, woher die einzelnen Teile genommen sind und welchen Metamorphosen sie unterworfen waren, das fragt W. nicht. Umso bestimmter spricht er sich über die Zusammenstellung der einzelnen Materialien zu der uns überlieferten Einheit, über die religiöse Anschauung dieser Welt und damit verwandte Fragen aus. Die Hauptuntersuchung zerfällt in drei Teile, denen sich als vierter ein „Rückblick und Ausblick" anschliesst. W. geht von Spittas These, dass unsere Apokalypse aus Quellen zusammengeschweisst und dann überarbeitet worden ist, aus. Er handelt zunächst von dem Herausgeber und seiner Zeit. Die Grundlage, „die alte Johannes-Apokalypse," sucht er dann im zweiten Teile auszumitteln und stellt fest, dass sie von einem „kleinasiatischen Johannes in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre" verfasst sein wird. Von der Ausscheidung einzelner Verse abgesehen, besteht diese alte Johannes-Apokalypse aus den Kapiteln 1—7, 9, 12: 7—12. 13: 11—18, 20, 21: 1—4, 22: 3—5, 8 ff. Dazu hat dann der Redaktor eine jüdische Apokalypse gefügt, bestehend aus den Kapiteln 10, 11: 1—13, 12: 1—6, 14—17, 15—19, 21: 4—27 und nach Kap. 11 „verfasst in der Zeit zwischen dem Mai und August des Jahres 70 n. Chr., vielleicht schon etwas früher" (S. 130). Diese Bearbeitung der alten Apokalypse „warf er, beim Ausbruche der Drangsal zur Zeit Domitians, in akuter apokalyptischer Erhitzung auf den Markt" (S. 162). Doch es kann sich hier nicht um eine Erörterung dieser neuen, bestechenden Theorie handeln. Sie bietet viel Neues und wirft auch Altes um. Viel wichtiger ist in diesem Zusammenhang der Hinweis darauf, dass gerade W. mit dieser Arbeit ein Musterbeispiel dafür giebt, wie man eine neutestamentliche Schrift religionsgeschichtlich verstehen soll, nicht zum wenigsten durch seine Nüchternheit und Mässigung in dem Gebrauch dieser neuen Methode, aber auch durch seine feine Nachempfindung, auf die er sich selbst beruft als auf die letzte Instanz bei der Beurteilung seiner Behauptungen (S. 5). Auch wen das literarische Problem der Apokalypse nicht eigentlich interessiert, der wird hier viel lernen können. Angeführt sei nur seine Charakteristik der Art der apokalyptischen Schriftstellerei, welche dem christlichen Herausgeber der oben erwähnten jüdischen Apokalypse eigen ist, „Sie ist nicht blos Weissagung, sondern unter Umständen auch religiöse Deutung der Gegenwart und Vergangenheit von einer höhern Warte aus" (S. 82).

Wie auch der religionsgeschichtliche Weg noch oft ein Irrweg ist, das zeigt sich leicht, wenn man die Äusserungen Gunkels und die von Joh. Weiss über Kap. 12 zusammenstellt. In den ersten fünf Versen ist die Geburt des Messiasknaben, seine Bedrohung durch den Drachen und seine Errettung durch

Gott geschildert. In den Versen 7 ff wird ein Kampf des Drachen mit dem Engel Michael berichtet. Gunkel (Schöpfung und Chaos S. 257 bei Weiss S. 87) giebt zu, dass zwischen der Rettung des Messiasknaben und dem Drachenkampf kein Zusammenhang besteht, hält aber eine ehemalige Verbindung beider Episoden für „fast unumgänglich" und führt aus, wie man sich dieselbe zu denken hat. Er stützt sich dabei auf den rekonstruirten Marduk-Mythus, also auf mythologisches Gut des alten Babyloniens. Weiss dagegen erklärt, „dass der zu erklärende Text der Apokalypse zu der Annahme, es habe jemals der von Gunkel postulierte Zusammenhang bestanden, keine Veranlassung giebt" (S. 88). Wer hat nun recht? Es stehen sich hier zwei Methoden, die rein „religionsgeschichtliche" und die — fast möchten wir sagen exegetische, doch sagen wir gerechter und lieber — literarkritische, mit religionsgeschichtlichem Verständnis doch reich ausgerüstete, Methode gegenüber.

Nun, es handelt sich nur um die Apokalypse. Und Gunkel ist stark in Versuchung, die Anwendung seiner Methode auf „das Evangelium" abzulehnen und nur etwa auf die Christologie, die mit dem historischen Jesus wenig zu tun hat, auf die Kindheitsgeschichten, die Legenden „vor und nach den eigentlichen historischen Traditionen, vor Jesu Auftreten und nach seinem Tode" (S. 65) einzuschränken. Soweit dieser Standpunkt a priori eingenommen wird und nicht einfach sich aus der Natur der Sache ergiebt, ist er durchaus nicht einwandfrei. Doch sei dem, wie ihm sei! Der zweite neue Weg, von dem jetzt geredet werden muss, wahrt die Freiheit und Unbefangenheit der historischen Forschung auch dem historischen Jesus und seinem Evangelium gegenüber ohnehin ausreichend.

2. In gewissem Sinne war die neutestamentliche Forschung immer auch eine religionsgeschichtliche. Nämlich insofern sie zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente die engsten Beziehungen nachzuweisen bestrebt war. Denn damit betrachtete sie das Neue Testament als die letzte und vollendete „Auswickelung" (aber beileibe nicht Entwicklung!) der biblischen Religion. Eigentlich hätte diese Anschauung heutzutage mehr Boden unter den Füssen als früher. Denn wenn z. B. Duhm, Marti und andere nicht wenige Stücke des Psalters und des Buches Jesaja in den beiden letzten vorchristlichen Jahrhunderten verfasst sein lassen, ist ja der intime und exklusive Kontakt zwischen beiden Testamenten viel leichter wahrscheinlich zu machen, als es bei den frühern, traditionellen Ansätzen der alttestamentlichen Schriften möglich war. Nur hatte diese dogmatistische Auffassung es nie gross nötig, nach Wahrscheinlichkeit erst zu fragen.

Es schiebt sich aber jedem Repristinationsversuche als unüberwindliches Hindernis das Judentum, nicht als eine bloss politische, soziale oder historische oder wie man sonst sagen möchte, sondern vor allem als eine literarische und religionbildende Grösse, in den Weg. Es war Wilh. Baldensperger, welcher 1888 in seinem Buche „das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit" der bisherigen Forschung vorwarf, sie habe die Erscheinung und Lehre Jesu bisher verkehrterweise „von hinten her" betrachtet, man müsse ihn aber vielmehr „von vorne" ins Auge fassen. Was B. mit diesem Ausdrucke meint, zeigt ein Blick in sein Buch, das seither noch zwei Auflagen erlebt hat, am besten. Es handelt zunächst auf 122 Seiten

von den „messianischen Hoffnungen des Judentums.“ Dann erst folgt ein zweiter Teil über das Selbstbewusstsein Jesu. Also man muss zunächst das Anschauungsmaterial, die religiösen Vorstellungen und Ideenkreise des Judentums studieren, dann treten die Äusserungen Jesu erst ins rechte Licht. Vor allem erforsche man den Messianismus und die Apokalyptik des Judentums. Im Grund ist das die religionsgeschichtliche Methode, nur auf ein begrenztes Gebiet angewandt und in Beziehung gesetzt in der Hauptsache nicht wie der erst geschilderte Weg mit der Apokalypse, sondern gerade mit dem andern Ende, mit dem synoptischen Evangelienmaterial. Die Losung Baldenspergers ward von vielen Seiten aufgenommen, das mögen ein paar Buchtitel beweisen. Joh. Weiss schreibt 1892 sein Buch „die Predigt Jesu vom Reiche Gottes,“ dessen Hauptverdienst die Aufhellung über den jüdischen Begriff Gottesreich ist, W. Bousset im gleichen Jahr „Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum,“ E. Ehrhardt 1895 „der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und seinem eigenen Messiasbewusstsein“.

Aus dieser Literatur möchten wir uns nicht versagen, ein Wort Boussets anzuführen. „Es ist ein allgemeines Gesetz, das bei aller Entwicklung der Frömmigkeit sich nachweisen lässt, dass die Begriffe, die Vorstellungen, die einmal geprägten Formen und Formeln langlebiger sind als die hinter ihnen und ihnen zu Grunde liegende Welt der Stimmungen . . . Kein schöpferischer Genius — und sei er noch so ursprünglich — kann ganz von vorne anfangen, kann aus seiner Haut heraus und sich eine völlig neue Sprache bilden, die ganz das ausdrückt, was er meint, im Innern lebt nnd fühlt“ (a. a. O. S. 78 f). In diesem Worte Boussets meine ich für mich den Schlüssel zu besitzen zum Verständnis für alle Erscheinungen bis auf die der neuesten Gegenwart, wo man von Metamorphose der Frömmigkeit sprechen zu müssen meint.

Vor allem aber ist Bousset, wie dieser Ausspruch zeigt, mit feinem Sensorium begabt für religiöse Bildungen und Wandlungen. So ist er denn auch der Führer geworden für die, welche Jesus „von vorne,“ also im Lichte des Spätjudentums zu würdigen versuchen. Boussets letzte Leistung auf diesem Gebiet, sein Werk „die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter“ ist eine Prachtleistung. Zugleich ist es die völlige Parallelerscheinung zu dem von mir hier zu besprechenden Buche von Volz, welches Bousset in der Theologischen Literaturzeitung letztes Jahr (Sp. 580—583) rezensiert hat. Volz hat seinerseits Boussets Buch kennen gelernt, als sein Manuskript druckfertig war. An einigen Punkten setzt er sich mit ihm auseinander. Beide Bücher behandeln im Grossen und Ganzen denselben Stoff. Bousset stellt das genetische und historische Interesse in den Vordergrund; Volz bietet mehr eine Stoffsammlung. deren Disposition das Verwandte ohne Rücksicht auf das historische Verhältnis zusammenstellt. So verzeichnet V. alles bis ins Kleine hinein, aber B. trägt, wo seine Geschichtskonstruktion stichhaltig ist, mehr zum Verständnis der Einzelerscheinungen bei.

Am besten tut, da eigene Durchdringung der gewaltigen Materie nur wenigen in dem Grade bescheert ist, wie sie die beiden besitzen, wer sich beide Bücher verschafft und sie nebeneinander zu Rate zieht. Welches man bevorzugen soll, wenn man nur eines will, das ist recht schwer anzugeben.

An einigen Stellen hätte man dem Werke Bs. eine noch sorgfältigere Druckrevision gewünscht.

In dieser Hinsicht ist Vs. Buch musterhaft. Auch hinsichtlich seiner Register: 12 grosse, engbedruckte Seiten Sachregister und 19 Seiten Stellenregister, dazu ein einlässliches Inhaltsverzeichnis und eine musterhafte Aufzählung der benützten Quellen. V. orientiert zunächst über seine Methode. Eschatologie ist ihm „die Lehre von den letzten Dingen, sofern sie als einheitliche Akte oder Zustände die Gemeinschaft betreffen, Volk oder Welt. Eschatologie des Individuums ist ein Widerspruch in sich“ (S. 1). Es liegt wohl an der etwas unglücklichen Formulierung dieses letzten Satzes, dass man versucht ist, einem nach dieser methodischen Stellungnahme verfassten Buche Misstrauen entgegenzubringen. Zwei Sätze weiter erklärt sich der Verfasser besser und beruhigt dadurch den Leser. „Nur sofern das Individuum als Teil des Ganzen die eschatologischen Akte und Zustände mitmacht, ist es zu berücksichtigen.“ Also muss man den Ausdruck „Eschatologie des Individuums“ nur nicht über Gebühr genau nehmen, dann ist er mit nichten „ein Widerspruch in sich.“ Auffällig ist auch, dass der gute Rabbi Akiba ben Joseph, den sonderlich gut zu kennen man nicht gerade gehalten ist, nicht kurz am Eingang bekannt gemacht wird, da er doch auf dem Titel prangt.

Wie B. in einem ersten Abschnitt „die Quellen“ behandelt, so giebt V. in einem ersten Teil eine „Übersicht über die apokalyptische Literatur von Daniel bis Akiba.“ Da ist eine ausgezeichnete Leistung gleich der erste Paragraph „die jüdische Apokalyptik.“ Dagegen fällt auf, dass die erste Apokalypse, die des Daniel dann einfach als Datum hingenommen wird, ohne den kleinsten Versuch, sie auf vorbereitende Erscheinungen zurückzuführen. Der erste Teil schliesst mit einem Abschnitt über Philo. Der zweite Teil bei B, verglichen mit dem bei V., illustriert gut, wie das Verfahren jedes Autors ein anderes ist. B. nennt seinen zweiten Abschnitt „die Entwicklung der jüdischen Frömmigkeit zur Kirche,“ V. seinen zweiten Teil (55—161) „die Entwicklung innerhalb der eschatologischen Anschauung und Stimmung des Judentums in der Zeit von Daniel bis Akiba.“ V. pflegt je zwei Begriffe zu konfrontieren, welche die Pole für die Bewegnng einer Idee sind, so „Heilszeit und neue Welt,“ „Volk und Mensch,“ „Weltreich und Reich der Welt,“ „Völkergericht und Weltgericht“ u. s. w.

Der dritte Teil „die eschatologischen Akte und Zustände“ ordnet die eschatologischen Ideen so, wie sie etwa logisch aufeinander folgen. Überhaupt dominiert die logische Anordnung im ganzen Buche. Gewiss ist V. dazu berechtigt. Die eschatologischen Ideen sind zeitlos, sie erscheinen, verschwinden, tauchen wieder auf, die apokalyptische Literatur treibt mit den einzelnen Ideen das Spiel eines Knaben mit einem Kaleidoskop, das man rüttelt, um dieselben Grössen zu neuen Kompositionen zu vereinigen. Freilich ist das für die Apokalyptiker ein ernstes Spiel, sie wollen die Zeiten religiös deuten und treiben eine Wahrscheinlichkeitsrechnung, bei der die alte Wahrscheinlichkeit, wo sie sich als Unwahrscheinlichkeit oder gar als Unmöglichkeit erwiesen hat, durch eine neue Wahrscheinlichkeit ersetzt wird. Und es ist System in diesem Verfahren, allerdings ein System grosser Willkür. Aber

dabei ist es gerade ein Verdienst von V., dass er mit seiner logischen Anordnung gleich schon zeigt, welche Konstellationen unmöglich wären. Er nennt mit Recht sein Buch ein Nachschlagewerk. Man wird viel leichter als bei B. sich über eine Einzelheit eingehend unterrichten können. Aber das hat seine grosse Gefahr. Denn es kommt vor allem darauf an, sich in die Stimmung dieser ganzen Eschatologie hineinzuleben und dazu ist dann freilich eine ernstliche Lektüre des Ganzen nötig. Ja, es macht sich dann doch die Forderung geltend, die Motive kennen zu lernen, und das wird man nicht können, ohne eine historische Einreihung der einzelnen Erscheinungen. Dazu dient ohne Zweifel B. mehr als V.

Auf Einzelheiten einzugehen, ist mir nicht möglich. Nur ein Wort über den Ertrag dieser Erforschung der apokalyptischen Literatur und Stoffe. Er wird Licht werfen auf Wendungen und Anschauungen der Evangelien, welche bisher rätselhaft geblieben sind. Es wird sich auch der Hintergrund deutlicher zeichnen lassen, von dem sich die Predigt Jesu abhebt. Es wird auch gegenüber einer historischen Kritik, welche gern rationalisierenden Tendenzen huldigen möchte und unbewusst die Person Jesu und sein Evangelium auf den Geschmack der Zeit, der doch eine recht wandelbare Grösse ist, hin stilisiert, die Herbheit in der Erscheinung Jesu noch schärfer ans Licht treten. Nicht nur die Herbheit, welche uns fesselt und hinreisst, weil sie uns hinaushebt über das Süssliche und Weibische, sondern auch die, welche uns zwingt, das Geschichtliche zu achten und zu empfinden als Trennendes. Der grösste Gewinn aber ist der, dass die Kenntnis des Spätjudentums, seiner Religion und seiner Eschatologie, uns die Frage aufzwingt: Was haben wir an Jesus und was haben wir nicht, nicht mehr an ihm. Die Frage ist eine Negation, wenn gleich notwendig, so doch für viele schmerzlich; die Antwort wird doch eine freudige Position sein. Wer Jesus „von vorne" sieht, wird ihn jauchzend begrüssen. So wird das gleichgültigste Zeug der Welt, der abgeschmackte Wirrwar jüdischer Heilsphantastik, zum gewichtigsten Zeugen für das ewige Evangelium, und das herrliche Ziel lohnt die Mühe, einen Forschungsweg zu gehen, der durch keine eigene Schönheit anzuziehen vermag.

3. Und wieder auf einem andern Wege sucht man das Neue Testament zu erforschen, wieder steht das Evangelium im Brennpunkt des Interesses, wieder soll die Kenntnis des zeitgenössischen Judentums die genauere Kunde des ersten Christentums fördern. Diesmal ist es vor allem das Sprachliche und all das, was eine Sprache durch ihre Eigenart ihrem Kulturkreis an Eigentümlichkeiten aufdrängt. Wir nennen diesen neuen Weg einfach den orientalistischen und erläutern ihn durch eine Besprechung der Bücher von Wellhausen und Fiebig.

Von Wellhausens Verdiensten, auch wo sie das Neue Testament betreffen, bedarf es keines Wortes mehr. Aber es musste doch überraschen, als von ihm rasch nacheinander Kommentare zu Markus und Matthäus *) erschienen. Sie treten ganz nackt, ohne jede Einleitung und Vorrede, auf. Das ganze Mc.-evangelium ist in 90 Paragraphen eingeteilt. Zu jedem Paragraphen ist die Parallele bei Mth. und Lk. angegeben; die ganze Evangeliumsmasse ist in fünf Teile zerlegt: Einleitung = 1: 1–15: 1. Jesus in Kapernaum = 1: 16–6, 13;

*) Inzwischen auch Lukas.

2 a. Jesus auf unsteter Wanderung = 6: 14—8, 26; 2 b. Jesus auf dem Wege nach Jerusalem 8: 27—10, 52; 3. Die Passion 11: 1—16, 8. Im Mt.-evangelium fehlt eine solche Disposition, die Paragraphen dienen als Verweis auf die Einteilung des Mc. Dazu kommen noch weitere Zeichen. Sonderperikopen des Mt. sind ohne Zeichen, über Stücken, welche der erste und dritte Evangelist gemeinsam haben, steht ein Q, bei solchen, bei denen W. einen literarischen Zusammenhang zwischen den einzelnen Stücken annimmt, ausserdem ein Asteriskus. In dem Lk.-kommentar wiederholen sich diese Zeichen und dazu kommt eine Disposition durch fünf römische Ziffern, doch haben die Teile keine besondere Überschrift erhalten. Die ersten beiden Kapitel von Mt. und Lk. sind nicht berücksichtigt. Man sieht aus allem, dass noch ein viertes Buch aussteht, welches die Wellhausensche Lösung des synoptischen Problems bringen muss. Bis dahin lässt sich das Unternehmen als ganzes nicht würdigen.

Doch darauf kommt es uns auch nicht an. Wofür Ws. Arbeit typisch ist, das lässt sich jetzt schon erkennen. Dass das orientalistische Moment mehr geltend gemacht werde, wenn das Neue Testament, vor allem die Evangelien erforscht werden, das ist eine alte Forderung. Lagarde wies schon, irre ich nicht, in den siebziger Jahren, auf die Wichtigkeit der orientalischen Versionen hin. A. Meyer schreibt über die Muttersprache Jesu, Dalman veröffentlicht seine Worte Jesu, Nestle vor allem, auch Ryssel machen sich durch den Aufweis von falschen Übersetzungen und Versionsvarianten verdient; das sind nur einige wenige aufs Geratewohl aus einer grossen Zahl herausgegriffene Namen. Aber nach Merx, der uns die Fortsetzung seiner Arbeit über den syrischen Sinaipalimpsest noch schuldet, bringt W. etwas ganz neues. Es ist eine äusserst knappe Arbeit, aber sie drängt in sich einen reichhaltigen Stoff zusammen, und dieser Stoff ist zum grossen Teile neu, von Meisterhand mit grösster Sachkenntnis dargeboten, und die Urteile, welche er begründet, sind mit selbstgewisser Entschiedenheit, abgesehen von ein paar mehr oder weniger persönlichen Seitenhieben völlig ohne Diskussion mit andern Meinungen, ausgesprochen.

Es wird nicht ausbleiben, dass man vieles noch genauer untersucht, vielseitiger anfasst, auch manches bezweifelt, berichtigt und verwirft; ob es aber ein Buch über die Evangelien aus der jüngsten Zeit giebt, aus dem man mehr lernen kann, das weiss ich nicht. Überall ist die allgemein zugestandene Tatsache, dass Jesus in jüdischem Milieu gelebt, in der Sprache seines Volkes geredet und gedacht hat, einmal mit Ernst, Sachkunde und Energie als Grundvoraussetzung unseres griechischen Evangelientextes behandelt worden. W. betrachtet also, mit Baldensperger zu reden, die Evangelien „von vorne." Man kann nur wünschen, dass ihm bald viele Tüchtige an die Seite treten. Die Diskussion des alten Stoffes von dieser neuen Seite her wird neue Erkenntnisse eintragen.

Namentlich, wenn sie weiterhin in der Weise sekundiert wird, wie es Fiebig tut. Jülicher hatte in seinen „Gleichnisreden Jesu" das Postulat einer wissenschaftlichen, unbefangenen Behandlung „der haggadischen Bestandteile des rabbinischen Schrifttums" gestellt. Wenn nun F. die Gleichnisse zu bearbeiten an die Hand nimmt, so fordert er zunächst, dass man den Stoff

vollständig und in chronologischer Ordnung biete. Aus den einführenden Bemerkungen, die er in seiner Einleitung giebt, erhält man freilich den Eindruck beides seien Forderungen, von deren Verwirklichung man noch weit entfernt ist. Das Missbehagen darüber wird aber durch das, was F. wirklich bietet, zum grossen Teile behoben. Er beschränkt sich auf den halachischen Midrasch Mechilta, einen glossatorisch angelegten Kommentar zum Exodus, in neuhebräischer Sprache verfasst. Aus diesem giebt er im ersten Teil (S. 14—73) vollständig und in, wie er versichert, möglichst wortgetreuer Übersetzung alle Gleichnisse und gleichnisartigen Stücke, mit Noten, Erläuterungen und Verweisungen auf das Neue Testament reich ausgestattet. Der zweite Teil (S. 74—167) stellt diese Gleichnisse denen Jesu gegenüber. Es ist kein Anlass, F. keinen Glauben zu schenken, wenn er erklärt, auch das weitere jüdische Material werde seine Ergebnisse nur auf eine breitere Basis stellen, aber nicht umstossen.

So hat man denn das volle Recht dazu, seine Arbeit die Grundlinien einer jüdischen Rhetorik auf dem Gebiet der Parabel zu nennen. Und dieser Grundriss ist äusserst instruktiv. Wie W., so führt auch F. an vielen Punkten dazu, im griechischen Texte vieles, das man in den Evangelien für uneben und verdächtig hielt, für berechtigt und einwandfrei zu halten. Das Buch liest sich verhältnismässig leicht und lehrt sehr viel. Wir werden dahingeführt, den Sinn und die Weise der Diskussion zwischen Jesu und den Jüngern und Schriftgelehrten, tiefer und richtiger zu erfassen, man lernt aber auch, die Gleichnisse Jesu richtiger einzuschätzen und kommt dem jüdischen Denken näher. Alles in allem handelt es sich hier um einen dankenswerten Beitrag zum Verständnis der Evangelien, nach ihrer literarhistorischen, wie nach ihrer literarpsychologischen Seite hin. Auch hier verzichte ich darauf, Einzelheiten herauszugreifen, ihnen beizustimmen oder sie in Frage zu ziehen. —

Übersieht man im Grossen diese drei neuen Wege, so steht man unter dem Eindruck, dass sie vor Knotenschürzungen, nicht vor Lösungen führen. Sie führen die Schwierigkeiten unserer Probleme mit unbehaglichster Deutlichkeit zu Gemüte, sie mahnen zu äusserster Besonnenheit, vor allem weisen sie darauf hin, dass eine einfache Methode oder Theorie oft eine einseitige und das heisst doch auch verkehrte ist; und wer zu Beginn seiner Arbeit schon einmal vorlaut fragen will: was wird mir dafür? dem geben sie nicht, was er wohl am liebsten hätte, das Versprechen, sofort von der Sonne religiöser Hebung belebt zu werden, sondern weisen ihn dazu auf einen andern Weg, einen unmittelbaren, mit der Geschichte nur locker verbundenen. Und das hat auch sein Gutes.

Bücherschau.

Louis Emery, Prof. an der Universität von Lausanne, **Introduction à l'étude de la Théologie protestante** avec **Index** bibliographique. Gr. 8°. IV. 710 S. F. Rouge & Cie., Lausanne; Fischbacher, Paris. 1904. Fr. 10.

Die Einleitung in die prot. Theologie von Prof. Emery in Lausanne wird gewiss in der ganzen französichen Schweiz und auch in Frankreich beifällig aufgenommen werden, ist es doch eines der wenigen Bücher dieser Art, die von Franzosen für Franzosen geschrieben worden sind. Das umfangreiche Werk zerfällt in drei Teile. Im ersten definiert der Verfasser die Theologie als „die Wissenschaft von der wahren Religion" und beweist, dass sie als solche innerhalb der übrigen Wissenschaften wohl einen Platz beanspruchen darf. Nachdem er im fernern von ihrem Ursprung und Wert gehandelt, schreitet er zur Besprechung ihrer verschiedenen Disziplinen. Er behält die übliche Einteilung der Theologie in historische, systematische und praktische bei; möchte sie aber in Wirklichkeit doch ersetzt sehen durch folgende: *beschreibende*, *spekulative* oder *philosophische* und *technische Theologie*. Er legt ein grosses Gewicht auf das Studium der allgemeinen *Religionsgeschichte* und der *religiösen Psychologie*, die er beide zur historischen Theologie rechnet. Die Palme reicht er aber der *spekulativen Theologie*, weil ihr die eigentliche Aufgabe der Theologie als Wissenschaft obliegt.

Im zweiten, kürzesten Teil seines Buches spricht der Verfasser vom Studium der Theologie. Wer soll Theologie studieren? Wie und wo soll er's tun? Das sind die Fragen, die hier eingehend erörtert und mit einem heiligen Ernste beantwortet werden. Wir können die Lektüre dieses Abschnittes jungen Leuten, welche sich zum Studium der Theologie entschliessen, nicht genug empfehlen. Interessant ist auch, was über den pfarramtlichen Beruf, das Leben des Theologen während seiner Studienzeit und die Organisation der theologischen Fakultäten gesagt wird. — Der dritte und längste Teil (400 S.) ist ein theologisches Bücherverzeichnis, das älteren, im Amte stehenden Geistlichen gute Dienste leisten wird. — Wir danken dem Verfasser für das Buch, mit welchem er die franz.-theol. Literatur bereichert hat und wünschen ihm recht viele Leser. *O. Römer.*

Lic. *P. Fiebig:* **Talmud und Theologie.** 8° VIII u. 30 S. Nr. 36 der „Sammlung gemeinverständl. Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theol. und Religionsgesch." Mohr, Tübingen. 1903. 75 Pfg.

Eine sehr reichhaltige Darlegung auf knappestem Raume. Verf. giebt zunächst eine anschauliche und leicht fassliche Übersicht über die verschiedenen Teile der umfangreichen jüdischen Literatur: Targum, Midrasch, Mischna, Talmud etc. Mancher Theologe, der auf diesem Gebiete nicht daheim ist, wird ihm für diese hübsche Einführung Dank wissen. Sodann wird an einigen überaus interessanten Proben gezeigt, wie viel aus dieser zeitgenössischen jüdischen Literatur zum Verständnis Jesu und des Urchristentums geschöpft werden kann und noch geschöpft werden *muss*. Der Vortrag klingt aus in der energischen Forderung an die christliche Theologie, diese Riesenarbeit des Studiums der jüdischen Literatur, wovon heute erst schwache Anfänge vorliegen, ungesäumt an die Hand zu nehmen. Einverstanden. Wir sind schon längst davon überzeugt, dass, so lange nicht dieser reiche *Boden* des N. T. untersucht ist, von einem abschliessenden, wissenschaftlichen Urteil über letzteres, über Jesus etc. keine Rede sein kann. Wir empfehlen diesen Vortrag auch dem praktischen Pfarrer bestens zur Lektüre. Und hier wenigstens [illegible]nen

Satz daraus: „Septuaginta und das hebräische N. T. von Franz Delitzsch sollten dem Theologen vertraute Bücher sein.“ *J. Wirz.*

Prof. *W. Spiegelberg:* **Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente.** 55 S., mit 12 Abbildungen, Schlesier und Schweikhardt, Strassburg 1904, M. 1. —.

Auch diese Schrift des bekannten Strassburger Ägyptologen ist für den weitern Kreis der Gebildeten bestimmt. Gegenüber den zügellosen Phantastereien, womit Hieroglyphen- und Keilschriftforscher uns oft aufwarten, berührt diese Abhandlung auf's wohltuendste durch die grosse Vorsicht in ihren Aufstellungen, die nie den Boden der tatsächlich vorliegenden historischen Dokumente verlassen. Verf. bekennt, dass bei dem gegenwärtig noch unzureichenden Material noch vieles unklar und unsicher sei. Er sucht zunächst aus den alttestamentlichen Volksüberlieferungen über den Aufenthalt Israels in Ägypten den historischen Kern herauszuschälen, und für diesen dann den geschichtlichen Hintergrund im Pharaonenreich aus den zeitgenössischen ägyptischen Urkunden aufzuzeigen. Als historisch werden festgehalten der Aufenthalt Israels in Gosen und sein Auszug unter Mose. Genauer: eines *Teils* des Volkes Israel, der sog. Gosenstämme (= Jakob), die sich dann in Palästina mit den verwandten Palästinastämmen (= Israel) verbanden. Hiebei findet natürlich auch die berühmte Israel-Stele, die in Abbildung und Übersetzung beigegeben ist, ihre Würdigung. Die klar und anschaulich geschriebene, hübsch ausgestattete und illustrierte Broschüre, die auch ihres billigen Preises wegen weiter Verbreitung wert ist, wird aufklärend wirken. Man empfängt bei der Lektüre die Überzeugung, an der Hand eines zuverlässigen Führers zu gehen. *J. Wirz,*

Lic. *Hans Duhm:* **Die bösen Geister im A. T.** IV u. 68 S. J. C. B. Mohr, Tübingen u. Leipzig, 1904, geh. M. 1. 20 Pf.

Ein Buch mit dem Namen Duhm, nimmt man mit besonderen Erwartungen in die Hände. Auch dieses Erstlingswerk des Sohnes enttäuscht sie nicht. Es bietet eigentlich mehr als der Titel vermuten lässt, nämlich eine Art alttestamentlicher Religionsgeschichte, von einem bestimmten Gesichtspunkt, dem des Kakodämonismus, aus betrachtet. Was die Schrift gerade in unserer heutigen Zeit der erwachenden religiösen Volkskunde besonders interessant macht, ist eben das, dass sie uns weniger die Religion der Theologen und leitenden Geister vorführt, als uns einen Blick tun lässt in ein Gebiet der Volksreligion. Der 1. Hauptteil zeigt, welch verhältnismässig geringe Rolle in der *vorexilischen* Zeit der Dämonenglaube spielt, wie dazu immer siegreicher der Monotheismus Jahves die dämonistischen Elemente verschlang, bis zu ihrem vollständigen Fehlen bei den grossen Propheten. Die Gründe des Aufschwungs des Dämonenglaubens in und nach dem *Exil* — nicht nur babylonische Einflüsse — deckt der Verfasser im 2. Hauptteil mit sehr feinem Verständnis auf. Doch vermag dieser Dämonenglaube die jetzt systematisierte Jahve-Religion nicht mehr zu alterieren. Die Dämonen haben auch jetzt bei weitem noch nicht die Bedeutung wie in der neutestamentlichen Zeit, und gar von einem Dualismus ist im ganzen A. T. keine Rede. Jeder Leser dieser gehaltvollen, frisch und verständlich geschriebenen Monographie wird sie dankbar über die daraus empfangene Bereicherung seiner Kenntnisse und seines Verständnisses der israelitisch-jüdischen Religion und ihrer Entwicklung aus der Hand legen. *J. Wirz.*

Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, herausgeg. von Deissmann, Dorner, Eucken, Gunkel, Herrmann, Sup. Meyer, Rein, Schroeder, Traub und Wobbermin. Gr. 8° V 386 S. J. F. Lehmann, München 1905. M. 5. —.

Es weht gegenwärtig etwas wie Frühlingsluft durch die deutsche Theologie. An allen Ecken und Enden, in der Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, im alten wie im neuen Testament, in Geschichte und Dogmatik, Ethik und praktischer Theologie, bis hinaus zur Kirchenpolitik, werden neue überraschende Gesichtspunkte aufgestellt und neue Aufgaben in Angriff genommen. Überall heisst es: so, wie bisanhin, kann's nicht mehr länger fortgehen. Die Kirche bedarf einer gründlichen Reformation und konsequenten Durchführung der Prinzipien, die sie vor bald 400 Jahren mit den mangelhaften Hülfsmitteln damaliger Zeit an die Hand nahm und dann leider bald unvollendet liegen liess. Jetzt ist die Entfremdung der Massen von der Kirche, der evangelisch-protestantischen nicht viel weniger, als der katholischen, so gross geworden, dass wir einfach vor die Wahl gestellt sind, entweder neue Wege einzuschlagen, oder die Kirche völlig mit der Unkultur Hand in Hand gehen zu sehen. Es sind durchweg namhafte Gelehrte, die in dieser Sammlung zum Worte kommen und es ist nur zu wünschen, dass ihre lehrreichen Abhandlungen die weiteste Beachtung finden. Es ist selbstverständlich, dass nicht alle auf der gleichen Höhe stehen; je nach der Individualität und der Lebensstellung des Verfassers sind die einen Aufsätze mehr akademisch und wissenschaftlich, die andern mehr populär gehalten. Wir möchten das Buch namentlich all' denjenigen im praktischen Leben stehenden Geistlichen empfehlen, die mit der Entwicklung der Theologie in Fühlung bleiben möchten.

Die Weiterentwicklung der christlichen Religion wird auch in deutschen Kreisen, die früher nichts davon wissen wollten, als eine berechtigte Forderung anerkannt, seit der deutsche Kaiser im Bibel- und Babelstreit entschieden dafür Stellung nahm; wahrscheinlich hat der Verleger daran Anlass genommen, ein Buch mit diesem Titel in den deutschen Buchhandel herauszugeben. Das ganze deutsche Volk darf ihm dafür dankbar sein. *A. Farner.*

Dr. phil. *Eugen Hühn*, Pfarrer in Heilingen bei Orlamünde: **Die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen im Neuen Testamente.** Mohr, Tübingen, 1900. M. 6. —.

Der vorliegende Band bildet den zweiten Teil des Gesamtwerkes *über „die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes bis zu den Targumim,"* dessen erster Teil: *„Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes"* i. J. 1899 erschienen ist.

Der erste Eindruck, den das Buch auf den mit dem Stoffe nicht durch und durch Vertrauten macht, ist der des Staunens über die grosse Zahl neutestamentlicher Stellen, die entweder ein Zitat aus dem A. T. darstellen, oder unter dem Einflusse eines alttestamentlichen Wortes niedergeschrieben sind. Das „vetus testamentum in novo" tritt einem bei der vorliegenden Zusammenstellung des gesamten einschlägigen Materials sehr wirkungsvoll vor Augen. Denn Vollständigkeit in Zitaten und Reminiszenzen hat ihr Bearbeiter angestrebt und deswegen ist das Buch wie kein anderes geeignet, den Nachweis der alttestamentlichen Grundlagen des neutestamentlichen Vorstellungskreises

zu erbringen. Die Hinweise nehmen sowohl auf den masoretischen Text als auf die Septuaginta Bezug; ebenso ist die apokryphische und pseudepigraphische Literatur berücksichtigt, soweit sie besonders Beachtenswertes bietet. Der Raum des Buches erlaubte keine eingehende vergleichende Behandlung jeder einzelnen Stelle; wo jedoch das Verständnis der Beziehung Erläuterungen erheischt, sind sie in knappen Zügen gegeben. Die Anordnung des Stoffes verrät tüchtige, methodische Schulung. Das Buch ist für Studierende berechnet; doch wird erst der reife Theologe befähigt sein, dessen ganze Reichhaltigkeit zu würdigen und auszuschöpfen. Wir möchten seine Benutzung allen denen empfehlen, die beim Studium des neutestamentlichen Schrifttums in die Tiefe graben wollen und durch Aufdeckung der Zusammenhänge des Neuen mit dem Alten dessen Geist zu erfassen bestrebt sind. *J. Diem.*

Edgar Heunecke: **Neutestamentliche Apokryphen** in Verbindung mit Fachgelehrten in deutscher Übersetzung und mit Einleitungen herausgegeben. Gr. 8° XVI 604 S. Mohr, Tübingen, 1904 M. 6. —.

Wir haben es während unserer Studienjahre oft als Nachteil empfunden, nicht in der Lage zu sein, die in den Vorlesungen vernommenen Hinweise auf die neutestamentlichen Apokryphen wegen Unzulänglichkeit der betreffenden Literatur und Schwierigkeit des Stoffes durch Einsicht in den Zusammenhang ganzer Schriften unserm Verständnis näher bringen zu können. Mochte man sich auch diesen und jenen Namen und vereinzelte Stellen merken, das Ganze blieb uns doch fremd und wir gelangten zu keiner richtigen Schätzung der Bedeutung der apokryphischen Schriften für die Kenntnis der Vorstellungswelt der ersten zwei christlichen Jahrhunderte. Diesen Mangel zu heben und dem jungen Theologengeschlechte durch Darbietung einer Übersetzung die Erzeugnisse des vorliegenden Literaturzweiges auf bequeme Art zu vermitteln, darin liegt für uns der grosse Wert des Buches. Der Übersetzung geht eine Haupteinleitung voran, die sich über das Wesen, die Entstehungsverhältnisse, die Geschichte der Erforschung und die Ausgaben des im Buche behandelten Schrifttums verbreitet, während Spezialeinleitungen über die einzelnen Schriften orientieren. Als Halbbruder des Neuen Testamentes verdient der Sammelkodex den Platz neben ihm auf dem Bücherbrette des Theologen. *J. Diem.*

Dr. *Fr. W. Förster*, Privatdozent für Philosophie am eidgen. Polytechnikum und d. Univers. Zürich: **Jugendlehre, ein Buch für Eltern, Lehrer und Geistliche.** Berlin, Reimer. 1904. 724 S., broch. 5 M., geb. 6 M.

Kein grundgelehrtes Buch, triefend von hochtrabenden Zitaten, hinter deren Autorität der Verfasser sich tapfer verbirgt, keine streng systematische Arbeit mit schnurgeraden Schnitten von Einem Punkte aus zerlegt, aber etwas besseres: Ein nicht nur lebendig geschriebenes, sondern wirklich und wahrhaft lebendes Buch. Der es geschrieben, hat sich selbst gegeben: Ein tiefernstes und darum tieffrohes Wollen, genährt vom starken Glauben an die Realität der Ideale, ein herzerquickendes Vertrauen auf den kleinen sittlichen Heros, der in jeder Kinderbrust gefangen sitzt und der Befreiung harrt, dazu helle Augen, welche die packende Lebensfülle in ihrer ethischen Gleichnisbedeutung auffassen und verstehen. Förster dringt in seinen Forderungen so tief, dass die Überzeugung einer über den wirklichen sittlichen Zustand unendlich erhabenen sittlichen Notwendigkeit entsteht. Da aber jeder, der ein unabweis-

liches Ideal besitzt, auch an dessen Zugehörigkeit zur Wirklichkeit und damit an einen idealen Weltwillen glauben muss, führt Försters Buch bis hart an die Schwelle einer lebendigen Frömmigkeit, die entsprechend ihrer ethischen Basis keine andere als die christliche sein kann.

Die erzieherischen Postulate der „Jugendlehre" dringen weit vor. Selbst eine eigentliche Askese, allerdings mit dem ausdrücklichen Ziel der Willensstählung und auf frei-fröhlichem Entschluss beruhend, wird gepredigt. Die sozialethischen Forderungen atmen die Unerbittlichkeit und glühende Liebe zum Geringsten, wie sie nur aus dem Geist Jesu hervorgehen konnten. Ein besonderer Teil behandelt das schwierige Kapitel der sexuellen Pädagogik — ein kraftvoller, von den Erziehern leider meist grausam und unverantwortlich vernachlässigter Kriegszug gegen die Ammenmärchen.

Es ist nicht schwer, Mängel des Buches auszuklügeln. Die wissenschaftliche Pädagogik wird sich über seine Systemlosigkeit entsetzen. Aber für sie ist es gar nicht geschrieben. Es will erzieherische Kräfte im Volke wecken und dieses hehre Ziel wird es glänzend erreichen. Für die sittliche Erziehung der Jugend, des gesamten Volkes bedeutet es eine Kraftquelle allerersten Ranges und auch der Religionslehrer wird eine so gewaltige Menge fruchtbarster Anregungen empfangen, es wird ihm so warm und wohl ums Herz, dass ich jeden, der das Werk noch nicht besitzt, in seinem Interesse bitten möchte, es sich zu kaufen.

Was für ein ungeheurer Segen wäre es für Kirche, Gemeinde, Familie, Einzelne, wenn uns ein ähnliches, mit voller Beherrschung des psychologischen Apparates, aber auch mit reicher Lebenserfahrung und heiligem Lebensdrang geschriebenes Werk über die *seelsorgerliche* Erziehung geschenkt würde! Die Anfänge dazu liegen in Försters Buch. Wer setzt das so schön und verheissungsvoll angefangene Werk fort? *O. Pfister.*

Dr. *Bruno Bauch,* Privatdozent der Philosophie a. d. Universität Halle: **Luther und Kant.** 8° IV 190 S. Reuther & Reichhard, Berlin 1904. Fr. 5. 35.

Es ist eine Freude, wie die philosophischen Studien wieder erwachen. Sie stehen meistens unter dem Zeichen von Kant. Prof. Dr. Hans Vaihinger und Dr. Bruno Bauch geben eine nun schon im X. Jahrgang stehende philosophische Zeitschrift unter dem Titel „Kantstudien" heraus, die eine wertvolle Fundgrube für jeden sind, der dem Studium der Philosophie obliegt.

Das vorliegende Buch ist eine in dieser Richtung liegende sehr gründliche, klare und gediegene Arbeit, die den unwiderleglichen Nachweis leistet, dass Luther und Kant bei allem Gegensatz, der zwischen ihnen besteht, in ihren moral- und religionsphilosophischen Anschauungen prinzipiell so sehr harmonieren, dass der eine als Vorläufer des andern gelten kann. Bauch sieht nämlich in Übereinstimmung mit Dilthey das Epochemachende des deutschen Reformators darin, dass er den dogmatischen Glauben in die individuelle Menschenseele zurücknahm und damit die Person in einer Weise selbständig machte, die weit über das paulinische Christentum hinausgeht, also in dem Begriff der religiösen Autonomie. Der Inhalt seines Glaubens deckt sich zwar ganz mit dem dogmatischen Kirchenglauben der Christenheit, wie ihn etwa David Friedrich Strauss als im Wesen des Christentums durchaus analytisch enthalten ansieht; aber er steht dadurch mit seinem formalpraktischen

Glauben, dem Glauben des freien Gewissens, in dem eine Wendung zur sittlichen Aktivität liegt, dem Glauben im Sinn von tatkräftiger Liebe zu Gott, prinzipiell, ohne es selbst zu ahnen, im Widerspruch. Denn es kann vorkommen, dass einer gerade aus Glauben, der eins ist mit guter gottgefälliger Gesinnung, sich Gewissens halber nicht mehr zu dem von der Kirche überlieferten Glaubensinhalt bekennen kann, wie ja denn Luther gerade dadurch der Reformator Deutschlands geworden ist, dass er seiner Gewissensnot freien Ausdruck verlieh. Da geht nun Kant über Luther hinaus, indem er seinen starren Dogmatismus prinzipiell verwirft und den Schriftglauben im günstigsten Falle für ein Vehikel der Mitteilung sittlicher Ideen hält, von dem man hoffen müsse, dass man es endlich werde entbehren können. Er spinnt aber damit nur einen Gedanken Luthers weiter, der die Auslegung des Schriftbuchstabens auch schon der sittlichen Person mit ihrem Gewissen anheimstellte und dieses dadurch dem Joche der heteronomen Autorität enthob.

Nach Luther ist nur das gut, was ein Mensch in dem Bewusstsein tut, damit etwas Gott Wohlgefälliges zu vollbringen und auch nur um dieser Gottwohlgefälligkeit wegen vollbringt. Nicht die Werke machen den Menschen gut, sondern ein guter Mensch macht gute Werke. Nach Kant ist überhaupt nichts in der Welt gut, als ein guter Wille; es kommt nicht auf die Handlungen an, die man sieht, sondern auf die ihnen zu Grunde liegenden Prinzipien, die man nicht sieht, darauf, dass wir etwas aus keinem andern Grunde tun, als weil es Pflicht ist. Wer erkennt da nicht ihre prinzipielle Übereinstimmung? Der ganze Unterschied besteht darin, dass Luther die Autonomie religiös, Kant sittlich bestimmt, was sich aber keineswegs ausschliesst. Kant gründet die Religion auf die Moral, deren Prinzip die Autonomie ist; die Religion ist ihm der Inbegriff aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Luther war kein Philosoph, er nahm die Religion einfach als Tatsache hin; aber er schuf ein Neues, indem er sie aus der Heteronomie zur Autonomie, aus der Knechtschaft zur Freiheit erhob. Der begriffliche Ausbau dessen, was Luther fühlte, blieb Kant vorbehalten. In Kant ist Luthers sittlich-religiöses Fühlen auf den Standpunkt der Vernunft gelangt. Unter spekulativem Betracht stehen die beiden Geistesheroen unendlich weit auseinander; aber praktisch sind sie einstimmig, sofern jeder auf seine Art das Prinzip der sittlichen Verinnerlichung und der sittlichen Autonomie in glänzender Weise vertritt.

Man wird diesen Ausführungen im wesentlichen beistimmen und doch behaupten dürfen, dass darin noch nicht alles liquid sei. Auch Kant hat den Nagel noch nicht auf den Kopf getroffen, wenn er die Religion auf die Moral gründen will und sie wesentlich als Sittlichkeit unter dem Gesichtspunkt göttlicher Gebote fasst. In Wahrheit ist die Religion eine von der Moral unabhängige, ganz selbständige, originale und auf eigenen Füssen stehende Lebenssphäre, wenn sie auch von Haus aus dazu bestimmt ist, mit der Moral Hand in Hand zu gehen. Keines der beiden Lebensgebiete geht im andern auf, keines kann auf das andere zurückgeführt werden. Warum hat Kant nicht von ferne den Einfluss auf die deutsche Kulturwelt ausgeübt, wie Luther? Weil er kein religiöses, sondern ein philosophisches Genie war. Und warum hat die sittliche Autonomie der Persönlichkeit in den 100 Jahren seit Kants Tod keine grösseren Fortschritte gemacht, obwohl sie der grosse Philosoph

von Königsberg so klar umschrieb und so tief begründete? Weil es nicht mit philosophischen Deduktionen getan ist und dem Schriftgehalt, wie noch nachzuweisen wäre, eine viel grössere und bleibendere Bedeutung in der sittlich-religiösen Erziehung des Menschengeschlechts zukommt, als ihm Kant zuweisen wollte. *A. Farner.*

C. W. Kambli, Doktor der Theologie: **Kunst und Leben** in ihrer Wechselwirkung aufeinander. 8° IV 366 S. Huber, Frauenfeld 1905. Orig.-Bd. Fr. 7. —.

Über dies Buch in einer kurzen Rezension auch nur das Allernötigste zu sagen, ist schwer, auch wenn man es wacker durchstudiert hat. Es ist reich nicht nur wie alle ordentlichen Bücher an Detail, sondern vor allem an grundlegenden, durchgehenden Gedanken. — Wir sind uns gewohnt, von Kambli in allem, was er schreibt, Richtlinien zu empfangen. Das mag auch einen Nachteil in sich schliessen, indem Interesse und Verständnis beim Denkunlustigen versagt. Aber für solche zu schreiben, bleibt ein seltsames Vergnügen oder eine bittere Pflicht. Dies Buch aber ist hervorgegangen aus dem spontanen Bedürfnis: „meinen ästhetischen Überzeugungen zusammenhängenden Ausdruck zu geben." — Dies geschieht in einem prinzipiellen Teil: Was kann die Kunst für das Leben leisten? (Erkenntnis der Wahrheit, Erlösung von der Sünde, Befreiung vom Elend) und in einem speziellen: Welche Bedeutung für das Leben haben die *einzelnen* Künste? Es geschieht zugleich in dem weltoffenen Sinn, den wir schon aus des Verfassers „Luxus nach seiner sittlichen und sozialen Bedeutung" kennen. Kein aristokratisches und esoterisches Abgrenzen, um innerhalb der geweihten Tore um so mehr nach Laune oder Lüsternheit oder nach grauer Theorie oder abgestandenem Herkommen zu urteilen und zu agieren. Christenheit *und* Kunst! als Teil der These: Christentum *und* Welt, nicht gegen die Welt! Die Kunst der Zukunft muss für alle vorhanden und verständlich werden; denn die höchsten Ideen und die tiefsten Gefühle, welche die Kunst mitzuteilen hat, sind dazu bestimmt, Gemeingut zu werden. — Jeder denkende Mensch war schon befremdet von dem Widerspiel kirchlicher Kreise gegen freie *Kunst*entwicklung, während doch niemand mehr an derselben beteiligt war und interessiert ist, als eben die Kirche als Vertreterin des Religiösen. Sollte die Sache wirklich nur so liegen, dass die Künstler die Sünder, die Kirchenmänner dagegen ihre berechtigten Richter wären? Für *solche* Betrachtungsweise fördert Kamblis Darstellung resp. Charakterisierung der Kunstentwicklung wunderliche Ergebnisse zu Tage. Er beweist durch sorgfältige und geistreiche Analyse der Vergangenheit die These: Je sinnenfälliger ein Kunstwerk, desto stärker ist es aus seiner Zeit heraus geworden und wirkt auf alle Zeiten seines Bestehens; mit andern Worten: es lässt sich niemals nach feststehendem Kanon kritisieren, es trägt seine eigene Berechtigung in sich selber. Am Ende ist an diesen Partien nicht das das Bedeutendste, dass solches gesagt wird, sondern dass es von theologisch urteilsfähiger Seite, und *wie* es in aller Konsequenz ausgeführt wird. Das liess sich bei mündlichem Vortrag nie in seiner ganzen Feinheit würdigen. Auch wer Einzelnes daraus seinerzeit zu hören Gelegenheit hatte, dem hält das Buch ungleich mehr, als er sich vielleicht versprochen hat. — Zu den besten Ausführungen gehört unstreitig diejenige über Kunst und Sittlichkeit,

Da wird fein säuberlich aufgeräumt mit all den flachen Gegenüberstellungen von ergötzlicher Kunst und jämmerlichem Leben, etwa nach dem Kanon des viel misshandelten „Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst.“ Oder nach Spitteler:„ Der Wahrheit Ziel und Ende ist der schöne Schein, Des Himmels Bläue blinkt am klaren Tag allein, In jedem Werk der Kunst will Glück und Sonne sein.“ Von Schiller, der die Menschen ästhetisch und dadurch vernünftig machen will, bis zu Fr. Th. Vischer, welcher auf die Gefahr für das sittliche Leben hinweist, die aus dem Ersatz der Wirklichkeit durch den schönen Schein droht, kommt so manche Ansicht zur Geltung und wird endlich eine klare Entscheidung geboten, sodass wir das Buch in jede Hand legen möchten, wo noch ein Fragen und Suchen nach dem Verhältnis der wichtigsten, das Leben komponierenden Faktoren geübt wird. *A. W.*

Traugott Kühn, **Skizzen aus dem sittlichen und kirchlichen Leben einer Vorstadt.** Neue Folge. Kl. 8° 106 S. Vandenhöck und Ruprecht, Göttingen 1904. M. 1. 20.

Wenn man anfängt, in dem Büchlein zu lesen, so glaubt man zuerst, die Worte eines verbitterten Mannes vor sich zu haben, Doch rasch genug wird man inne, dass hier ein scharfer Verstand und ein warmes Herz einfach alles Konventionelle durchbrechen und unerbittlich schildern und jede Art von Firnis oder Schattierung verschmähen. Dabei überrascht, wie stark das Streben nach dem „Volkspfarrer“ sich dokumentiert, als unbewusste Forderung des 4. Standes wie als Ziel des Verfassers. Statt des Klerikers, der das Schimpfwort „Pfaff“ geradezu herausfordert, tritt der einfach menschliche aber seinem Amt und seiner Kirche, oder vielmehr dem durch diese *Diener* sittlich und religiös zu hebenden Volk, mit ganzem Herzen ergebene Mann und Christ und wirtschaftlich Gebildete dem Arbeiter entgegen und — gewinnt ihrer eine ganze Anzahl. Wer will mehr? etwa alles und Alle? Das wäre Herrschsucht, Klerikalismus in protestantischem Gewand. Wahrlich, wenn wir Pfarrer — auch die lutherischen — mehr und allgemein wieder zu zwinglichen „Kirchendienern“ werden, dann hat die Kirche und gerade durch sie das Evangelium *schon* etwas Einfluss auf die demselben so gründlich Entfremdeten. *A. W.*

G. Benz, Pfr. in Basel: **Aus dem Leben einer Arbeiterkolonie.** 48 S. 8°. Mit Bildern. Fr. Reinhardt, Basel 1904. 40 Rp.

Das Büchlein zeigt implicite, wie noch immer erst auf dem Umweg über ernsthafte Leib- und Existenz-Sorge eine willig angenommene, weil als ehrlich empfundene Seelsorge von nachhaltiger Wirkung möglich ist, „Er führte ihn in eine Herberge und pflegte ihn!“ *A. W.*

R. Aeschbacher, Pfr. in Bern: **Seid Täter des Worts!** Predigten über den Jakobsbrief. 1.—4. Heft. 1.—27. Predigt. 8°, 160 S. A. Francke, Bern 1904, Geb. Fr. 5. —.

Aechbacher rühmen? Unnötig! Aber lesen!

E. Hasenfratz: Bericht über die **Erziehungsanstalt Friedheim** in Weinfelden 1892—1904. 56 S. 8°. Selbstverlag.

Enthält wertvolle Erfahrungen für erfolgreiche Erziehung Schwachbegabter.

Die Tendenz des Buches Henoch.

Von Prof. D. *F. Barth* in Bern.

Im Brief des Judas (V. 14 f.) wird von den libertinistischen Irrlehrern gesagt: „Es hat aber auch auf diese der Siebente von Adam, *Henoch* geweissagt und gesprochen: Siehe, es kam der Herr inmitten seiner heiligen Zehntausende, Gericht zu halten wider Alle und zu überführen alle Gottlosen[1]) wegen aller ihrer Werke der Gottlosigkeit, die sie frevelnd begangen haben, und wegen alles des Heftigen[2]), was gottlose Sünder gegen ihn geredet haben." Es handelt sich in diesen Worten trotz dem Präteritum „kam" augenscheinlich um das Kommen Gottes zum Weltgericht, und es wird betont, dass dasselbe über alle Sünder und über das ganze Verhalten derselben in Werken und Worten ergehen werde; die „Heiligen" sind die Engel Gottes, welche mit ihm zum Gericht erscheinen.[3]) Wenn Bengel im Gnomon zu unserer Stelle sagt: „Utrum ex libro veteri, an ex traditione, an ex revelatione immediata hoc quoque habuerit S. Judas, quis definiet?" so sind wir heutigen Tags in der Lage, diese Frage etwas bestimmter beantworten zu können und dem Glossator Recht zu geben, welcher am Rand der Minuskelhandschrift 98 (11. Jahrhundert, aus einem Athoskloster) bemerkt: *Ἐνὼχ ἀποκρύφου.* Wir haben in der Tat ein wörtliches Citat ex libro veteri vor uns, nämlich aus dem spätjüdischen *Buch Henoch.* Judas citiert dasselbe als eine prophetische Schrift, wie er im 9. Vers die spätjüdische Assumptio Moysis neben den Büchern des Pentateuchs als Geschichtsquelle benützt. Es hat sich herausgestellt, dass auch andre Stellen des Judasbriefs auf das Henochbuch zurückzuführen sind, welches der Verfasser in den Händen gehabt hat: in Vers 4 beruht der Ausdruck „Sie verleugnen unsern einigen Gebieter und Herrn Jesus Christus" wahrscheinlich auf der im Henochbuch öfter wiederkehrenden Wendung, die Gottlosen „verleugnen den Herrn der Geister (und seinen Gesalbten"[4]); in Vers 13 sind die „irrenden Sterne, welchen das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit aufbewahrt ist", nur aus der Anschauung des Henoch-

[1]) Der Zusatz *αὐτῶν* nach *ἀσεβεῖς* ist durch KL zu schwach bezeugt. [2]) Der Zusatz *λόγων* nach *σκληρῶν* bei ℵ C ist als erklärendes Glossem zu streichen. [3]) Vgl. Dan. 8, 13; Hiob 15, 15; Ps. 89, 6 f.; Sach. 14, 5; die sahidische und armenische Übersetzung fügen das Wort „Engel" hinzu. [4]) Hen. 38, 2; 41, 2; 45, 12; 46, 7; 48, 10; 67, 8.

buchs verständlich, dass es sieben Sterne gebe, welche ihre Bahn nicht nach Gottes Befehl haben gehen wollen und zur Strafe für 10,000 Jahre im finstern Chaos gebunden sind;[1]) namentlich aber ist Vers 6 („Und die Engel, welche ihre Herrschaft nicht bewahrt, sondern ihren Wohnsitz verlassen hatten, hat er auf das Gericht des grossen Tages hin mit ewigen Fesseln unter der Finsternis verwahrt") nicht aus dem A. T. (auch aus Jes. 24, 21 f. nicht) herzuleiten, sondern aus der Erzählung des Henochbuches von den Engeln, welche ihre Würde, Tronwächter Gottes zu sein, gering geschätzt und den Himmel verlassen haben, um zu den Töchtern der Menschen zu gehen, und dafür unter der Erde in Untersuchungshaft gesetzt worden sind bis zum Tage des Endgerichts[2]). Der 2. Petrusbrief (2, 4) hat den Gedanken von Jud. 6 beibehalten, jedoch die Beziehung auf das Henochbuch verwischt, wie 2, 11 diejenige auf die „Himmelfahrt Moses": „Gott hat der Engel, die gesündigt hatten, nicht verschont, sondern sie in Gruben[3]) der Finsternis in die Unterwelt verstossen und zur Aufbewahrung für das Gericht überantwortet." Aber gerade in dieser allgemeinern Fassung, welche dafür nun unter die Autorität eines grossen Apostels gestellt war, ist der Gedanke für die spätere kirchliche Dogmatik wichtig geworden und hat die Frage nach dem Ursprung der Sünde beantworten helfen. Während nun aber in diesen drei Fällen nur eine stillschweigende Benützung des Henochbuches vorliegt, hat Judas im 14. Vers eine Stelle desselben (1, 9) wörtlich und unter Angabe der Quelle citiert; sie lautet im Henochbuch: „Und siehe, er kommt mit Zehntausenden von Heiligen, Gericht zu halten über Alle, und er wird alle Gottlosen vernichten und alles Fleisch überführen wegen aller ihrer Werke der Gottlosigkeit, die sie frevelnd begangen haben, und wegen der heftigen Reden, die sie gesprochen, und wegen alles dessen, was gottlose Sünder gegen ihn geredet haben." Eine Schrift, die somit unstreitig von einem neutestamentlichen Schriftsteller gelesen und hochgeschätzt worden ist, verdient es ohne Zweifel, auf ihren Inhalt und ihre ursprüngliche Tendenz genauer angesehen zu werden.

Aus der altchristlichen Literatur war längst bekannt, dass in der alten Kirche ein Henochbuch geraume Zeit in Ansehen gestanden hat. Der *Barnabasbrief* citiert es zweimal und zwar als heilige Schrift (*γραφή*[4]). *Irenaeus* bespricht den Fall der Engel

---

[1]) Hen. 18, 12 f.; 21, 1 f. [2]) Hen. 6—10; 12, 4; 14, 5; 15, 3 f.; 16, 2 f.; 19, 1 f.; 21, 10; 86—88. [3]) *σιροῖς*; nach K L P *σειραῖς* „mit Stricken."
[4]) Barn. 4, 3; 16, 5.

und Henochs Verkehr mit denselben als Tatsache[1]). *Clemens Alex.* tut dasselbe[2]) und citiert zwei Stellen des Buches[3]). *Tertullian* hat in „litterae sanctae" vom Fall der Engel und ihrer Bestrafung gelesen[4]) und nennt als seine Quelle den Henoch, einen uralten Propheten, durch welchen der heilige Geist geredet habe[5]). Auf den Einwand, dass die scriptura Enoch, welche von den gefallenen Engeln als den Erfindern des Frauenluxus rede, nicht zum A. T. der Juden gehöre, antwortet er: allerdings sei es eine vorsintflutliche Schrift; aber Noah habe das Werk seines Urgrossvaters recht wohl in die Arche mitnehmen oder, wenn es verloren gegangen sei, auf besondere Inspiration hin von neuem aufzeichnen können; es werde von den Juden deshalb verworfen, weil es Weissagungen auf Christus enthalte, den sie auch verworfen haben: für die Christen dagegen bestehe kein Grund, ein Buch abzulehnen, das sie so nahe angehe und gewiss inspiriert sei, weil es erbaulich sei; auch lege der Apostel Judas Zeugnis für Henoch ab[6]). Noch am Ende des 4. Jahrhunderts beruft sich der Spanier *Priscillian* für seine Meinung, dass man auch nichtkanonische Bücher zur Erbauung lesen dürfe, auf das Citat des „Apostels Judas Thomas" aus dem „Propheten Henoch"[7]). Die offizielle Kirche konnte allerdings seit der Akzeptierung des jüdischen A. T. im 2. Jahrhundert das Buch Henoch je länger je weniger gelten lassen. *Origenes* bemerkt gegenüber Celsus, der sich über den Glauben der Christen an die 60 oder 70 gefallenen und nun gefangenen Engel lustig gemacht hatte[8]), Celsus habe dies wohl nur von Hörensagen, es stamme aber aus den Henochbüchern, welche in der Kirche nicht als göttlich anerkannt werden[9]). Auch sonst setzt er den Henoch zwar als manchen seiner Leser bekannt voraus[10]), lässt ihn aber nicht als Autorität gelten[11]). *Hilarius* weiss vom Fall der Engel nur aus einem liber „nescio cujus"[12]). *Hieronymus* tadelt die, welche wegen des Citats im Judasbrief entweder das ganze apocryphum Enochi akzeptieren, oder aber den Judasbrief verwerfen[13]); die *Apostolischen Konstitutionen* rechnen es zu den ἀπόκρυφα, welche φθοροποιὰ καὶ τῆς ἀληθείας ἐχθρὰ seien[14]). *Augustinus* gibt zwar der Judasstelle zulieb zu, dass der Patriarch Henoch manches unter

---

[1]) Haer. IV, 16, 2. [2]) Paed. III, 2, 14; Strom. III, 7, 59; V, 1, 10; VII, 7, 46. [3]) Ecl. Proph. 2. 53. [4]) Apolog. 22. [5]) De idol. 4. 15; de cultu fem. II, 10. [6]) De cultu fem. I, 3. [7]) Tract. III de fide et de apocryphis ed. Schepss S. 44 f. [8]) Orig. c. Cels. V, 52. [9]) C. Cels. V, 54. [10]) De princ. I, 3, 3; IV, 35; in Ps. 132, 3 (Lomm. XIII, 130). [11]) In Joh. Tom. VI, 25 εἴ τῳ φίλον παραδέχεσθαι ὡς ἅγιον τὸ βιβλίον; in Num. Hom. 28. 2. [12]) In Ps. 132, 3. [13]) De vir. ill. 4; comm. in Tit. 1, 12. [14]) Const. VI, 16.

göttlicher Inspiration möge aufgeschrieben haben; er warnt aber davor, deshalb den Fabeleien apocrypher Schriften unter seinem Namen Glauben zu schenken, welche neben dem Wahren viel Irriges enthalten und deshalb auch nicht in den Kanon der Juden aufgenommen worden seien.[1]) Aber diese Bedenken der Kirchenmänner konnten nicht verhindern, dass das Buch Henoch im Stillen auch fernerhin Leser fand: dies wird uns alsbald aus der Übersicht über die heute vorhandenen Texte desselben entgegentreten.

Bis zum 18. Jahrhundert waren vom Wortlaut des Buches Henoch nur die vier Fragmente in griechischer Sprache bekannt, welche der byzantinische Chronograph Georgius *Syncellus* († 810) im Anfang seines Werkes „aus dem ersten Buch des Henoch" mitteilt.[2]) Sie enthalten die Erzählung vom Fall der Engel und dem Strafurteil Gottes über sie, d. h. diejenigen Stücke, welche durch ihre Verwendung in Jud. 6 und 2. Petr. 2, 4 für die Leser des N. T. einen gewissen Wert zu haben schienen. Weil es aber bei der seit dem 4. Jahrhundert zunehmenden Abneigung der Kirche gegen apokryphische Schriften unwahrscheinlich ist, dass noch am Anfang des 9. Jahrhunderts ein Mönch, wie es Georgius in seinen spätern Jahren war, das Henochbuch in extenso sollte gelesen haben, so ist Gelzers[3]) Annahme einleuchtend, Georgius habe die Excerpte aus Henoch bereits in einer seiner Quellen, in dem verlorenen Werk des alexandrinischen Mönchs *Panodorus* (c. 400) vorgefunden und wörtlich abgeschrieben. Von ihm hat dann wieder der spätere Chronograph Georgius *Cedrenus* (c. 1050) einen Teil des Stoffes übernommen,[4]) jedoch nicht mehr in Form eines Citats. — Das Henochbuch als Ganzes schien verloren zu sein, bis es in *aethiopischer* Sprache bei den Abessiniern wieder entdeckt wurde, die es ohne Zweifel durch Vermittlung der aegyptischen Kirche erhalten hatten. 1773 brachte der Engländer Bruce die aethiopische Übersetzung des Henoch, deren Entstehung aus dem Griechischen bis ins 5. oder 6. Jahrhundert zurückreicht, nach Europa, und Laurence gab 1821 eine englische Übersetzung, 1838 den aethiopischen Text heraus. Wissenschaftlich verwendbar wurde das Buch durch die Ausgaben von Dillmann (Text 1851, deutsche Übersetzung mit Commentar 1853) und Charles (englische Übersetzung mit Commentar 1893), in welchen eine bis auf 26 ansteigende Zahl aethiopischer Hand-

[1]) De civ. Dei 15, 23; 18, 38. [2]) Syncellus ed. Bonn. I, 20—23. 42—47; vgl. auch die kürzern Anspielungen I, 57 und 60. [3]) Sextus Julius Africanus II, 1, 262 f. [4]) Cedrenus ed. Bonn. I, 18 f.

schriften Berücksichtigung gefunden hat. Die Kapitel- und Verszahlen, mit welchen Dillmann das Henochbuch versehen hat, sind von seinen Nachfolgern beibehalten worden; hienach wird es in 108 Kapitel von sehr ungleicher Länge geteilt; sein Umfang entspricht dem der Genesis. Ein weiteres *griechisches* Fragment gab Gildemeister 1855 aus einem vaticanischen Codex heraus; es ist betitelt *Ἐκ τοῦ τοῦ Ἐνὼχ βιβλίου χρῆσις* und umfasst Kap. 89 V. 42—49. Reichhaltiger war aber der Fund, welcher 1886 zu Akhmîm in Oberaegypten gemacht wurde: im Grabe eines Christen entdeckte man neben einem Fragment des Petrusevangeliums und einem der Petrusapocalypse die ersten 32 Kapitel des Henochbuches im griechischen Text und zwar in einer Rezension, welche mit dem aethiopischen Henoch näher verwandt ist als mit den Syncellusstücken. Der aus dem 8. Jahrhundert stammende Text wurde von Bouriant, Lods und Charles herausgegeben und von Dillmann eingehend besprochen; auf ihm und den aethiopischen Texten beruhen die neuesten Ausgaben von *G. Beer*[1]) und von *Flemming und Radermacher*[2]); die letztere enthält die griechischen Texte und den aethiopischen in deutscher Übersetzung; die erstere gibt einen kritisch hergestellten deutschen Text mit erläuternden Anmerkungen und ist besonders zu empfehlen. — Endlich ist man auch auf *lateinische* Fragmente des Henochbuches aufmerksam geworden. Th. Zahn wies 1892[3]) darauf hin, dass im 16. Kap. des pseudocyprianischen Traktats ad Novatianum[4]), als dessen Verfasser Harnack einen römischen Bischof bald nach 250 (Sixtus II?) wahrscheinlich gemacht hat[5]), nicht, wie man früher annahm, Jud. 14 f. citiert ist, sondern die Grundstelle Henoch 1, 9, wie sich aus bezeichnenden Abweichungen des Wortlauts ergibt. Ferner entdeckte James in einer Handschrift des britischen Museums 13 Verse des 106. Kapitels lateinisch und gab sie in seinen Apocrypha Anecdota heraus[6]). Die Existenz einer lateinischen Henochübersetzung in den ersten Jahrhunderten ist dadurch sichergestellt, nachdem sie schon durch Tertullians und Priscillians Stellung zu dem Buche äusserst wahrscheinlich geworden war. Weitere Beiträge zur Textgeschichte werden ohne Zweifel durch fortgesetzte Forschungen beigebracht werden.

---

[1]) In Kautzschs Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. II, 217 f. 1900. [2]) In der Berliner Ausgabe der griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhh. 1901. [3]) In seiner Geschichte des n. t. Kanons II, 2, 797 f.; vgl. Forschungen z. Gesch. des n. t. Kanons V, 158. [4]) Cyprian ed. Hartel III, 67. [5]) Texte und Unters. XIII, 1; Gesch. der altchr. Lit. II, 2, 387 f. und 552 f. [6]) Texts and Studies II, 3, 146 f., bei Flemming u. R. S. 138 f.

Der *Verfasser* des Buches Henoch kann nicht ein Christ gewesen sein, obwohl es den Christen Aegyptens und Abessiniens für seine Wiederentdeckung zu danken hat. Die Stelle 90, 38, welche eine Anspielung an die Logoslehre zu enthalten schien, hat sich als ein Übersetzungsfehler des Aethiopen herausgestellt[1]); im Original muss anstatt „Wort" ein Tiername, etwa „Wildochs" gestanden haben. Keine einzige Stelle des Buches (auch keine der Menschensohnstellen) weist auf einen Verfasser hin, der von Jesus gewusst hat; dagegen findet sich mancherorts die jüdische Denkweise in klassischer Ausprägung, auch nach ihren abstossenden Seiten. Der Verfasser ist ein *Jude*, und zwar nicht ein Hellenist in der Diaspora (denn er gebraucht das A. T. nach dem masorethischen, nicht nach dem Septuagintatext), sondern ein Palästinenser, welcher hebräisch oder aramäisch schrieb; letzteres ist wahrscheinlicher, weil der Verfasser auf die Laienkreise wirken wollte, und weil in der griechischen Übersetzung mehrfach aramäische Worte stehen geblieben sind.[2]) Der Urtext des Buches ist somit noch immer verloren. Er hat aber dem jüdischen Verfasser des Buches der Jubiläen (1. Jh. n. Chr. vor 70) noch vorgelegen, welcher das Leben Henochs und den Fall der Engel im engsten Anschluss an das Henochbuch beschreibt[3]). Ebenso dem Verfasser des slavischen Henochbuches, welches Morfill und Charles 1896 englisch, Bonwetsch im nämlichen Jahr deutsch herausgegeben hat. Es ist ebenfalls jüdischer Herkunft, aber von einem Hellenisten in griechischer Sprache geschrieben und erzählt Henochs Auffahrt durch die sieben Himmel zu Gott, welcher ihm dann den Hergang der Schöpfung erzählt, sowie Henochs Mahnreden an seine Kinder vor seiner Entrückung. Sein Inhalt weicht völlig von dem des älteren Henochbuches ab; doch weisen mehrere Stellen[4]) auf Bekanntschaft mit demselben hin. Ähnlich verhält es sich mit der jüdischen Grundschrift der Testamente der 12 Patriarchen, allerdings gerade nicht an den 9 Stellen, in denen sich die Patriarchen auf Weissagungen Henochs berufen, wohl aber an Stellen wie Test. Rub. 5 und Test. Napht. 3, welche vom Fall der „Wächter" ganz in der Weise unseres Henoch reden. Aber auch weiterhin lassen sich Spuren desselben bis in die talmudische und kabbalistische Literatur verfolgen. Seiner schriftstellerischen Form nach gehört es zu den *Apocalypsen*, in welchen schriftkundige Juden namentlich

---

[1]) Dillmann, S. 287 f., Beer S. 298. [2]) Schürer, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi [3]III, 203. [3]) Jubil. 4, 15 f.; 5, 1 f.; 10, 5; 21, 10; vgl. 2, 2 f.; 6, 32 f. [4]) 7, 1 f.; 18, 1 f.

zur Zeit der seleucidischen, herodeischen und römischen Gewaltherrschaft ihre Geschichtsbetrachtungen und Zukunftshoffnungen einem berühmten Mann der Vorzeit in den Mund legten und denselben die Schicksale Israels bis zu ihrer wirklichen Zeit weissagen liessen. Zu dieser Rolle eignete sich die Persönlichkeit Henochs vor andern, weil Gen. 5, 21 von ihm zu lesen war, er habe „mit Gott gewandelt" und sei deshalb im Alter von 365 Jahren „nicht mehr gesehen worden", indem Gott ihn hinweggenommen habe. Wie dieses geheimnisvolle Ende ohne Sterben die Phantasie von Jahrtausenden in Bewegung gesetzt hat, indem man glaubte, die beiden Unverstorbenen Henoch und Elias müssten am Ende der Zeiten wieder kommen und von dem Antichrist getötet werden[1]), so dachte man auch bei dem „Wandel mit Gott" an besondere Offenbarungen, welche Henoch von Gott empfangen habe, an einen ekstatischen Verkehr mit Gott, durch welchen Henoch stufenweise zur schliesslichen Hinwegnahme reif geworden sei. Je weniger die Schriftgelehrten der nachexilischen Zeit selber mehr prophetische Begeisterung spürten, je misstrauischer und ablehnender sie neuen Regungen derselben gegenüberstanden, desto höher dachten sie von den Gottesmännern der Vorzeit, doch so, dass sie dieselben nach ihrem eigenen Bild als grosse Gelehrte und Moralprediger darstellten. So heisst Henoch in dem neu entdeckten hebräischen Jesus Sirach „ein Wunder der Erkenntnis für alle Geschlechter"[2]); das Targum Ps.-Jonathans zu Gen. 5, 24 nennt ihn „den grossen Schriftgelehrten", und der Hellenist Eupolemus im 2. Jahrh. vor Chr.[3]) sieht in ihm den Erfinder der Sternkunde, identisch mit dem Atlas der Griechen. Das nächste Objekt dieses seines wunderbaren Wissens mussten die Ereignisse sein, welche sich in der Genesis unmittelbar an Henochs Leben anschliessen: Die Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern, und der Untergang der alten Menschheit durch die Sintflut; daran konnte dann aber weiteres bis auf die Zeit des wirklichen Verfassers angereiht werden.

Welches diese *Zeit* war, lässt sich nicht mit Einer Angabe beantworten, weil das Buch in seiner heutigen Gestalt nicht einheitlich ist. Auch wer nicht so scharfsinnig ist wie Charles, welcher sieben verschiedene Autoren unterscheidet, oder gar wie

---

[1]) Tertullian de an. 50; Hippolyt de antichr. 43 f.; in Dan. 9, 27; Ps.-Cyprian de m. S. et S. 5 etc. [2]) 44, 16; der griechische Übersetzer hat daraus ein *ὑπόδειγμα μετανοίας* gemacht. [3]) Bei Euseb. Praep. Ev. IX, 17, 8 f.; nach Freudenthal bei Schürer a. a. O. III, 359 wäre die Stelle einem anonymen samaritanischen Autor beizulegen.

Clemen, welcher 12 Henochtraditionen herauszuschälen weiss[1]), wird doch schon beim ersten Lesen des Buches erkennen, dass mehrere Stücke sich durch ihren abweichenden Sprachgebrauch und Anschauungskreis deutlich vom Grundstock des Ganzen abheben und daher für unsere weitere Besprechung a limine ausgeschieden werden müssen. Es sind dies 1.) die drei grossen *Bilderreden* Kap. 37—71, welche den Triumph des „Herrn der Geister" (Gottes) und seines Auserwählten, des „Menschensohnes" (des Messias) samt den Gerechten und Heiligen seines Volkes über die „Könige und Mächtigen der Erde" schildern und mit Henochs Aufnahme in den Himmel schliessen. Sie sind von grosser Wichtigkeit für das Verständnis der eschatologischen Vorstellungen zur Zeit Jesu und namentlich seiner Selbstbezeichnung als Menschensohn; aber ihre ganze Anschauungswelt ist transcendenter als die des alten Henochbuches; das Leben der Seligen ist nicht nur ein langes, sondern ein ewiges; die Gestalt des Messias steht dominierend im Vordergrund, und es wird ihm Präexistenz zugeschrieben; die Stimmung gegenüber den Heiden ist politisch leidenschaftlicher geworden, wie es bei einem unterworfenen Volke der Fall zu sein pflegt. Daher sind diese Bilderreden wohl erst unter Herodes oder dessen Söhnen aufgezeichnet worden. 2.) Die vier *Noahstücke* Kap. 54, 7—55, 2; Kap. 60; Kap. 65—69, 25 und Kap. 106. 107, welche Weissagungen über die Sintflut enthalten und Noah in den Vordergrund stellen; sie enthalten manches vom Abgeschmacktesten des ganzen Buches (männliche und weibliche Gewässer 54, 8; Essen vom Leviathan und Behemoth am Tage des Gerichts 60, 7 f.; die heissen Quellen von der Sintflut und dem Peinigungsfeuer für die gefallenen Engel herrührend 67, 5 f.; Polemik gegen das Bücherschreiben als von dem bösen Engel Penemue herrührend 69, 8 f.; Kraft des Schwurs beim verborgenen Gottesnamen 69, 13 f.; Noah bei seiner Geburt schneeweiss und sogleich betend, sodass Lamech erschreckt vermutet, er müsse von den Engeln stammen 106, 1 f.) und sind wohl noch später als die Bilderreden. 3.) Das *Schlusskapitel* 108, welches vom dereinstigen Lohn der Gerechten und der Strafe der Gottlosen in einer an die Essener erinnernden Weise spricht. — Das *übrige Buch*, also die Kap. 1—36 und 72—105 mögen dagegen, abgesehen von kleineren Einschaltungen, Einem Schriftsteller zugeschrieben werden, und da derselbe Kap. 90, 17 von einer langen Schilderung der Geschichte Israels bis zu den Makkabäern auf das Endgericht und das neue Jerusalem übergeht,

[1]) Stud. u. Krit. 1898, 211 f.

andrerseits aber Kap. 98, 2 sich über prunksüchtige Herrscher zu beklagen hat, welche Gottes Gesetz übertreten (99, 2) und sich dem Götzendienst (dem Heidentum) zuwenden (99, 14), so ist wohl an die Zeit der spätern Makkabäer zu denken, etwa an die letzten Jahre des Johannes Hyrcanus (104 v. Chr.), an Aristobul I (—103), oder an Alexander Jannai, unter welchem die Feindschaft zwischen den immer kriegslustiger und weltlicher werdenden Makkabäerfürsten und den durch den Freiheitskampf erstarkten Männern der pharisäischen Richtung zu einem sechsjährigen Bürgerkrieg führte. In den Reihen dieser gesetzesstrengen Schriftgelehrten werden wir den unbekannten Verfasser des Henochbuches zu suchen haben und dasselbe c. 110—100 v. Chr., also zwischen dem Buch Daniel (c. 165) und den Psalmen Salomos (c. 48) ansetzen dürfen.

Der *Inhalt* des Buches ist folgender. In der *Einleitung* (Kap. 1—5) redet Henoch die „auserwählten Gerechten" an, welche zur Zeit der grossen Trübsal vor dem Endgericht leben werden; sein Buch ist also nicht für seine Zeitgenossen bestimmt, sondern für die Nachwelt[1]). Die Engel Gottes haben ihm im Gesicht das Endgericht gezeigt, bei welchem Gott vom Himmel auf den Berg Sinai herabfahren, der alten Erde ein Ende machen und alles Böse strafen, die Gerechten und Auserwählten dagegen zum Licht führen wird.[2]) An den unwandelbaren Ordnungen der Natur sollten die Menschen merken, dass auch für sie eine Ordnung besteht, nach welcher die Gottlosen Verdammnis, die Frommen dagegen Freude und langes Leben[3]) im Lande der Väter[4]) zu erwarten haben. — Der *erste Teil* (Kap. 6—16) erzählt, wie kurz vor der Zeit Henochs die Gottlosigkeit, welche Gottes Gericht herbeiführt, unter den Menschen zu herrschen begonnen habe und zwar geschieht dies durch eine weitläufige Ausmalung der Stelle Gen. 6, 1—4: „Und es geschah, als die Menschen anfingen sich zu mehren auf der Erde, und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes die Töchter der Menschen, dass sie schön waren, und nahmen sich zu Weibern aus ihnen, welche sie wollten. Da sprach Jahveh: Mein Geist soll nicht ewiglich im Menschen walten (?); denn (?) er ist Fleisch; seine Lebenszeit sollen 120 Jahre sein. Die Riesen waren auf der Erde zu jener Zeit und auch nach der Zeit, wo die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen kamen, und sie ihnen gebaren; das sind die Helden, die von alters her berühmte

[1]) Vgl. Dan. 12, 4. 9. [2]) Den Schluss dieser gewaltigen Dies irae-Stelle bilden die Worte, welche im Judasbrief citiert sind. [3]) Nur soviel erwartet der Verfasser: 5, 9; 10, 17; 25, 6. [4]) 5, 7, wörtlich gleich wie die Verheissung **Matth. 5, 5.**

Männer gewesen sind.“ Dieser Abschnitt der Urgeschichte, den man nicht mit Unrecht den schwierigsten des A. T. genannt hat, ist wegen seiner mythologischen Färbung von jeher ein Lieblingsgegenstand „exegetischer Not und Kunst“ gewesen. Die orthodoxen jüdischen Ausleger verstehen unter den „Söhnen Gottes“ hochgestellte Leute[1]), die mit den niedern Ständen in Beziehungen getreten seien. In der christlichen Kirche ist seit Julius Africanus die Deutung auf die Sethiten üblich geworden[2]), welche sich mit den Kainiten vermischt hätten[3]); die 120 Jahre bezog man bei dieser Auslegung nicht auf das künftige Lebensalter der Menschen, sondern auf eine Gnadenfrist für dieselben vor der Sintflut. Allein viel älter und in den ersten Jahrhunderten ausschliesslich herrschend ist die Meinung, dass unter den „Söhnen Gottes“ *Engel* zu verstehen seien[4]). Die Lehrer der ältesten Kirche, denen das Heidentum noch mit bedeutender Lebenskraft gegenüberstand, vermochten sich dieselbe nur durch die Wirksamkeit von Dämonen zu erklären, und den Ursprung derselben fanden sie in Gen. 6, 1 f. geschildert, dass er nämlich mit den Ehen der Engel und der Menschentöchter zusammenhange[5]). Diese Deutung entspricht der ältern jüdischen Auffassung, welche Josephus[6]) und die Baruchapocalypse[7]) vertreten. Ihren klassischen Ausdruck hat dieselbe in unserm Henochbuch gefunden: In den Tagen Jareds (des Vaters von Henoch) beredet der Engel Semjasa 200 andere Engel, von denen 20 mit Namen genannt werden, zu einer Verschwörung auf dem Berg Hermon, nach welcher sie sich Menschentöchter zu Weibern nehmen und denselben allerlei himmlische Geheimnisse mitteilen[8]). Die Kinder

[1]) Nach Stellen wie Ps. 82, 6. [2]) Nach Stellen wie Deut. 14, 1; Ps. 73, 15. [3]) Julius Afric. bei Syncellus ed. Bonn. S. 34; Clem. Recogn. I, 29; Aphraates Hom. 18, 7: Ephraem Carm. Nisib. I, 4; Philaster Haer. 108; Augustinus de civ. Dei XV, 23; Chr. Adambuch übers. v. Dillmann S. 100 f.; Junilius Africanus Inst. Reg. II, 15 etc. [4]) Nach Stellen wie Ps. 89, 7; Hi. 1, 6; 2, 1; 38, 7. [5]) Justin Apol. II, 5; Dial. 79; Athenagoras Suppl. 24; Acta Thomae 32; Iren. Haer. IV, 16, 2; Clem. Alex. Paed. III, 2, 14; Strom. III, 7, 59; V, 1, 10; VII, 7, 46; Tertullian Apol. 22. 35; de cultu fem. I, 2; II, 10; de idolol. 9; de virg. vel. 7; adv. Marc. V, 18; de an. 2; Origenes in Gen. T. III, 29 (L. VIII, 18); in Jes. N. Hom. 15, 3 (allerdings c. Cels. V, 55 nur zögernd und unter Hinweis auf eine allegorische Deutung); Cyprian de hab. virg. 14; Commodian Instruct. I, 3; Methodius de resurr. 37, 3; Sulp. Severus Chron. I, 2, 7 etc. [6]) Ant. I, 3, 1; Philo hilft sich in der Schrift de gigantibus mit einer allegorischen Deutung auf die Seelen. [7]) 56, 10 f. [8]) Als Motiv erscheint lediglich das sinnliche Gelüste und nicht, wie in einer spätern gemilderten Überlieferung eine ursprüngliche Absicht, sich den Menschen nützlich zu machen, die dann ins Fleischliche umschlug (Clem. Hom. VIII, 12 f.; Lactanz Inst. II, 14).

dieser Weiber sind 3000 Ellen hohe Riesen, welche den Erwerb der Mensc'en und diese selbst aufzuzehren beginnen; nach ihrem Beispiel fangen auch die Menschen an Tier- und Menschenfleisch zu essen. Das Geschrei der Getöteten dringt zum Himmel, und die Erzengel Michael, Gabriel, Uriel und Raphael führen bei Gott Klage über das Blutvergiessen auf Erden. Gott lässt durch Uriel die Sintflut über die in Frevel geratenen Menschen ankündigen; Raphael soll den gefallenen Engel Asasel, welcher am meisten Geheimnisse ausgeplaudert hat, mit gebundenen Händen und Füssen in ein Loch in der Wüste Dudaël einsperren, bis er am Tage des Endgerichts dem Feuerpfuhl überantwortet wird; Michael soll die übrigen gefallenen Engel unter der Erde anbinden, bis sie nach 70 Generationen dasselbe Schicksal erleiden werden; Gabriel soll die Riesen zum Kampfe gegeneinander aufreizen, dass sie sich gegenseitig vernichten, und die Erde wieder ein Ort des Friedens und der Gerechtigkeit werde. Henoch wird beauftragt, den Gefallenen diesen Urteilsspruch mitzuteilen. Auf ihre Bitte setzt er ein Begnadigungsgesuch für sie auf; aber in einem Gesicht, das ihn vor den Tron Gottes zu den himmlischen Heerschaaren entrückt, wird ihm die Bitte von Gott abschlägig beschieden mit der Beifügung, die Seelen der dem Tod geweihten Riesen werden als hungrige Dämonen auf Erden umherschweifen, den Weibern nachstellen und allerlei Schaden anrichten[1]; der Berg Hermon aber solle mit ewigem Schnee und Eis bedeckt werden, bis er am grossen Gerichtstage in Flammen aufgehen werde.[2] Im *zweiten Teil* (Kap. 17—36) erzählt Henoch zwei Reisen in ekstatischem Zustand, auf welchen ihm die Engel die Geheimnisse des Weltalls nach allen Himmelsgegenden hin gezeigt haben: die Vorratskammer der Blitze und Donner, die Mündungen der grossen Ströme, die Behälter der Winde, den Eckstein der Erde, die Säulen des Himmels, namentlich aber den Strafort, der die gefallenen Engel nach dem Endgericht erwartet[3]; ferner die Unterwelt im Westen, welche vier getrennte Räume enthält: einen von Wasser bespülten[4] für die Gerechten, einen für unschuldig Getötete wie Abel, einen für Gottlose, die bei Lebzeiten glücklich gewesen sind, nun aber der Hölle entgegenharren, und einen für Gottlose, die schon im Leben bestraft worden sind und daher lediglich in der Unterwelt bleiben müssen; ferner

---

[1]) 15, 8 f.; 16, 1 f.; vgl. 19, 1 f., wo es heisst, die Mütter der Riesen werden als Gespenster fortleben. [2]) Bei Syncellus, S. 47 Bonn.; Beers Übersetzung a. a. O. 248 enthält ein Missverständnis. [3]) Diese Schilderung ist doppelt vorhanden: Kap. 18, 11—19, 3 und Kap. 21. [4]) Vgl. Luc. 16, 24.

den Baum des Lebens, von welchem die Gerechten und Demütigen dereinst essen werden; das Tal Gehinnom, in welchem die Gottlosen vor den Augen der Seligen[1]) ewig brennen werden, und das Paradies mit dem Baum der Erkenntnis, von welchem Adam und Eva gegessen haben; alles stimmt den Seher zum Lobpreis Gottes. — Der *dritte Teil* (Kap. 72—82) ist betitelt „Vom Umlauf der Himmelslichter" und ist ganz astronomischen und meteorologischen Inhalts; er beweist, dass der Verfasser mit schriftgelehrten Kreisen Fühlung hatte, welche schon um der richtigen Datierung der Festtage willen eifrig den Himmel beobachteten[2]); als angelus interpres redet der Engel Uriel. Nach der Ordnung des Weltalls, welche bis zur „neuen, ewig dauernden Schöpfung" gilt, kommt die Sonne mit monatlicher Abwechslung während der 364 Tage des Jahres je zweimal aus einem der sechs Himmelstore im Osten hervor und läuft um bis zu dem entsprechenden Tor im Westen, zu welchem sie eingeht; je nach dem Bogen, den sie dabei macht, werden die Tage kürzer oder länger. Sie fährt in einem Wagen, der vom Winde getrieben wird; sie ist gleich gross wie der Mond[3]), aber siebenmal heller als dieser[4]). Der Mond hat dieselben Ausgangs- und Endpunkte seines Laufes, und mit der Verschiedenheit des Wegs, den er zurücklegt, hängen die Mondphasen zusammen; auch er fährt in einem Wagen, wie auch die Sterne, welche aus Fenstern am Himmel erscheinen; 20 Tage lang kann man den Mann im Monde sehen[5]). Über die 4 Schalttage und 12 Monate des Jahres sind besondere Engel (Toparchen und Taxiarchen) gesetzt. Von den 12 Winden bringen vier Segen, acht Unheil. Zum Schluss wird dem Seher mitgeteilt, dass am Ende der Zeiten diese Ordnung der Himmelskörper zur Strafe für den Gestirndienst der Menschen in Verwirrung geraten werde; er wird nach Hause gebracht und darf noch ein Jahr bei den Seinigen leben. — Der *vierte Teil* enthält drei apocalyptische Stücke, von denen aber das dritte das Missgeschick gehabt hat, dass seine erste Hälfte bei der Schlussredaktion des Buches von der zweiten ab- und in den Anfang des fünften Teils versprengt worden ist, sodass nun der vierte Teil sich aus Kap. 83, 1—91, 11; 93, 1—14; 91, 12—19 zusammensetzt. Das erste Stück ist eine Vision des noch jungen Henoch im Hause seines Grossvaters Mahalalel, in welchem er die kommende Sintflut schaut und Gott anfleht, nicht alle Menschen zu vertilgen. Dann folgt ein Traum aus Henochs Jugendzeit, in welchem die

[1]) 27, 3; vgl. Jes. 66, 24. [2]) Vgl. 82, 5 f. [3]) 72, 37; 73, 3. [4]) 72, 37; 73, 3. [5]) 78, 17.

Ereignisse von Adam bis zum Weltgericht an ihm vorüberziehen: er sieht die Patriarchen als weisse Farren, die gefallenen Engel als Sterne, die Riesen als Elephanten, Kameele und Esel, die Heiden als wilde Tiere und Raubvögel, die Israeliten von Jakob an als Schafe, Jerusalem als Haus, den Tempel als Turm darauf, die Schutzengel der 70 Heidenvölker als Israels Hirten während der Fremdherrschaft, die Frommen des 2. Jh. als kleine Lämmer, denen aber Hörner wachsen (die Makkabäer), und zuletzt ein grosses Horn (wahrscheinlich Johannes Hyrcanus). Während dieses noch mit den Raubvögeln kämpft, tritt der Herr der Schafe (Gott) dazwischen (90, 18), vertreibt die Widersacher und hält Gericht über die Sterne, Hirten und abtrünnigen Schafe, welche sämmtlich im Abgrund brennen müssen. Nun tritt ein neues „Haus“ an die Stelle des alten (das neue Jerusalem); alle Tiere der Erde neigen sich vor den Schafen und vor dem weissen Farren mit grossen Hörnern, der aus denselben hervorgeht (dem Messias); alle getöteten und zerstreuten Schafe kehren wieder, und alle Schafe werden weisse Farren (Totenauferstehung und Herstellung der patriarchalischen Heiligkeit) zur Freude des Herrn der Schafe. Das dritte Stück ist die Weissagung von den zehn Weltwochen, deren jede sieben Generationen umfasst. Am Ende der ersten Woche lebt Henoch, in der zweiten Noah, in der dritten Abraham; am Ende der vierten wird das Gesetz gegeben, am Ende der fünften der Tempel gebaut, am Ende der sechsten Jerusalem zerstört; am Ende der siebenten „empfangen die auserwählten Gerechten siebenfache Belehrung über Gottes ganze Schöpfung“ (93, 10) — ein verdeckter Hinweis des Verfassers auf sein eigenes Buch. Dann folgen noch drei zukünftige Weltwochen: die achte der Gerechtigkeit, in welcher die Gerechten die Sünder mit dem Schwert vertilgen und den Tempel schöner als er je war bauen; die neunte, in welcher Gottes Gerechtigkeit der ganzen Erde geoffenbart wird, und alle Menschen sich ihm zuwenden; die zehnte, an deren Ende das allgemeine Weltgericht und die Erscheinung des neuen Himmels stattfindet, und auf welche noch „zahllose Wochen in Güte und Gerechtigkeit“ folgen. Es erscheint nicht geboten, diese „Wochenapocalypse“ mit Beer[1]) einem frühern Verfasser als dem des Henochbuchs zuzuschreiben. — Der *fünfte Teil* endlich (Kap. 92. 94 — 105) enthält Mahnreden Henochs an Methusalah und seine übrigen Söhne für sie und die künftigen Geschlechter. Er ruft Wehe

[1]) a. a. O. S. 230.

über die Gottlosen, die sich Vermögen sammeln[1]) und Häuser bauen[2]), an reich besetzter Tafel schwelgen[3]) und darüber Gottes vergessen[4]). In königlichem Prunk üben sie Gewalttaten[5]), verspotten die Frommen[6]) und verfolgen sie bis zum Tod;[7]) sie zweifeln an Gottes Vergeltungsmacht[8]) und schreiben Lügenbücher;[9]) dafür wird ihr Schicksal beim Endgericht Verzweiflung und Feuerqual sein, und Gott selbst wird sich über ihren Untergang freuen.[10]) Die Frommen dagegen sollen sich nicht betrüben, dass das Gericht Gottes sich so lange verzieht[11]), und manche von ihnen ohne sichtbare Hilfe Gottes sterben müssen.[12]) Sie sollen nur weiter zu Gott um Rache schreien,[13]) keine Gemeinschaft mit den Gottlosen haben[14]) und sich freuen, dass ihre Namen vor Gott aufgeschrieben sind.[15]) Einst werden ihre Toten auferstehen;[16]) dann werden sie vereint über die Gottlosen zu Gericht sitzen[17]), „ihnen die Hälse abschneiden und sie erbarmungslos töten“;[18]) sie selber aber werden leuchten wie die Lichter des Himmels.[19]) Wir haben schon darauf hingewiesen, dass unter diesen „Gottlosen“ nicht heidnische Widersacher, sondern sadducäisch gesinnte Juden in der Umgebung der spätern Makkabäerfürsten zu verstehen sind.

Welches war nun die *Tendenz*, der schriftstellerische Zweck dieses merkwürdigen Buches? Die heterogenen Elemente, aus welchen es besteht, erschweren die Antwort auf diese Frage; daher begnügt sich z. B. Bousset[20]) mit der Bemerkung, die Henochliteratur wolle „göttliche Weisheit mannigfaltiger Art bringen, neben Weissagung eine heilige Geographie, Astronomie und Himmelskunde, Enthüllungen irdischer und himmlischer Geheimnisse“. Ich glaube nun aber, dass sich der Zweck des Buches genauer definieren lässt, und schliesse mich dabei den Andeutungen Dillmanns in der Einleitung zu seiner deutschen Henochausgabe[21]) an. Das Henochbuch in dem Umfang, wie wir es oben geschildert haben, ist in allen seinen Teilen nichts anders als *eine wohlüberlegte polemische Schrift gegen die auslandfreundliche (sadducäische) Richtung im jüdischen Volk* am Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. Am deutlichsten tritt uns dies natürlich am Ende des Buches, im *fünften Teil* entgegen; in Worten von mass-

[1]) 97, 8; 102, 9. [2]) 94, 7; 99, 13. [3]) 96, 5; 98, 11; 102, 9. [4]) 94, 8. [5]) 94, 6. [6]) 98, 14; 102, 6 f. [7]) 95, 7; 96, 8; 100, 7. 10; 103, 10 f. [8]) 101, 3; 103, 5 f.; 104, 7. [9]) 98, 15; 104, 10. [10]) 94, 10. [11]) 92, 2. [12]) 102, 4 f.; 103, 9 f. [13]) 97, 5; 99, 3. [14]) 91, 4; 104, 6. [15]) 104, 1; vgl. Luk. 10, 20. [16]) 92, 3; 100, 5. Hienach ist Schlatter, Israels Geschichte S. 138 zu berichtigen. [17]) 95, 3 f.; 96, 1. [18]) 98, 12; 99, 16. [19]) 104, 2 f. [20]) Die Religion des Judentums im n. t. Zeitalter 1903, S. 13. [21]) S. XIV f.

loser Heftigkeit eifert hier der Verfasser gegen die Abtrünnigen in Israel, welche im Laufe des 3. Jahrhunderts sich mit dem durch Alexander den Grossen im Orient herrschend gewordenen Griechentum befreundet und mannigfach dessen Anschauungen und Lebensformen angenommen hatten.[1]) Diese Leute hatten sich zur Zeit eines Jason, Menelaus und Alkimus sogar des Hohenpriestertums bemächtigt (174—160 v. Chr.) und offen die Absicht verfolgt, die griechischen Wettkämpfe in Jerusalem heimisch zu machen und im engsten Einvernehmen mit den Seleuciden das jüdische Volk zu hellenisieren. Sie hatten damit allerdings die Religionsverfolgung des Antiochus Epiphanes und den Freiheitskampf der Makkabäer herbeigeführt, der sie für eine Zeit lang beinahe hinwegfegte; als aber die Makkabäer seit Simon (141 v. Chr.) die höchste geistliche und politische Macht in sich vereinigten und selbst so bedenkliche Mittel wie das Bündnis mit Rom nicht umgehen konnten, um sich gegen die Syrer zu behaupten, da gewann die Gruppe der Griechenfreunde, die stetsfort namentlich in der vornehmen Priesterschaft Jerusalems ihre Anhänger zählte, neuen Einfluss auf das Herrscherhaus. Seit Johannes Hyrcanus umgaben sich die Hasmonäer mit Söldnertruppen fremder Herkunft; seine Söhne erhielten griechische Namen; Aristobul I. nahm den Königstitel an, der peinliche Erinnerungen an Sauls Erwählung wecken musste, und Alexander Jannai setzte griechische Inschriften auf seine Münzen neben die hebräischen. Die gesetzestreuen „Chasidim", welche diese Verweltlichung verabscheuten, gerieten schon bei Johannes Hyrcanus in Ungnade und wurden von Jannai blutig niedergeworfen. Mit Schmerz und Ingrimm mussten sie sehen, wie trotz ihren Bemühungen, das Volk in der völligen Absonderung[2]) von allem Heidnischen zu erhalten, griechische Sprache, griechisches Geld, griechische Waren, griechische Spiele und Kunstprodukte immer mehr in Umlauf kamen. Noch schlimmeres vernahm man aus der Diaspora, dass nämlich die Juden Aegyptens, Syriens, Kleinasiens nicht nur im täglichen Leben griechische Sitten annahmen und gelegentlich selbst das Theater besuchten, sondern sogar in ihren Synagogen griechisch redeten und das A. T. in der griechischen Übersetzung lasen, die von der Sage auf die 70 Dolmetscher zurückgeführt wurde, ja dass es dort Juden gab, welche die antike Literatur mit Begeisterung lasen, a. t.

[1]) Schürer a. a. O. II, 42 f.; Schlatter, Israels Geschichte von Alexander d. Gr. bis Hadrian 1901, S. 15 f. [2]) Von dieser stammt ihr späterer Name „Pharisäer".

Stoffe in homerischen oder sophokleischen Versen besangen und die Philosophie der Griechen, namentlich den Platonismus und Stoicismus in ihr innerstes Denken aufnahmen, unbeschadet der Anhänglichkeit an den Gott Israels und an das auserwählte Volk. Für die pharisäisch frommen Kreise Palästinas war dies alles ein Gegenstand schwerster Befürchtungen, und unser Verfasser hat zur Feder gegriffen, um davor zu warnen und die Gesetzestreuen in ihrem Kampf gegen die Hellenisierung zu stärken. Der fünfte Teil des Buches tut dies durch den Hinweis auf die Strafen und Belohnungen am grossen Gerichtstag; der *vierte Teil* mit seinen Zukunftsbildern zeigt, wie Gott durch alle Zeiten hindurch seinem Volke beigestanden und die Treue belohnt habe; schon vor den Tagen der Sintflut hat Gott dem Seher Henoch die künftigen Wechselfälle der Geschichte Israels gezeigt und ihm zugesichert, dass alles zuletzt mit dem Siege Gottes und seines Gesalbten endigen werde; was auf den „himmlischen Tafeln" vor ihm geschrieben ist, das widerfährt Israel, und weiter nichts. Was sollen nun aber die drei ersten Teile des Buches? Wozu die Erzählung vom Fall der Engel, die Reisen Henochs durch das Weltall, und die astronomischen Aufschlüsse?

Wenn wir im *ersten Teil* genau zusehen, so gewahren wir, dass die Hauptsünde der gefallenen Engel nicht nur in ihrem Begehren nach irdischen Weibern besteht, das ihrer Geisternatur nicht entspricht.[1]) Sie haben vielmehr den Menschen auch „nichtswürdige Geheimnisse"[2]) mitgeteilt, nämlich „Zaubermittel, Beschwörungsformeln, Wurzelschneiden und Pflanzenkunde"[3]); „Beschwörungen, Wurzelschneiden, Lösen von Beschwörungen, Sternschauen, Wolkenkunde, die Zeichen der Erde, der Sonne und des Mondes".[4]) Asasel wird besonders streng bestraft, weil er die Menschen gelehrt hat Schlachtmesser, Waffen, Schilde und Brustpanzer verfertigen, indem er sie in der Bearbeitung der Metalle unterwies; auch hat er den Weibern gezeigt, wie man Armspangen, Schmucksachen, Augenschminke, Edelsteinschmuck und Färbemittel bereitet. Das heisst in unserer Sprache: himmlische Geister, die von Gott abgefallen sind, haben den Menschen die *Wissenschaft* (speziell die Naturkunde, Pharmakologie, Astronomie und Meteorologie), aber auch die *Kriegskunst* und den *Luxus* beigebracht. Die bedeutungsvolle Angabe der Genesis,[5]) dass die Anfänge der Kultur (Städtebau, Viehzucht, Kunst und Kriegswaffen) auf die Kainiten zurückgehen, genügt unserm Verfasser schon nicht mehr; ihm ist Naturbeobachtung und Naturkunde

[1]) 15, 3 f. [2]) 16, 3. [3]) 7, 1. [4]) 8, 3. [5]) 4, 17 f.

gleichbedeutend mit Zauberei, mit eigenmächtigem Gebrauch der Naturkräfte zu gottwidrigen Zwecken, und die Verfeinerung des Lebens durch Kultur ist ihm nicht ein Fortschritt in der Geschichte der Menschheit, sondern eine Inspiration gefallener Engel, ihre Morgengabe an verführte Weiber, durch deren Schönheit sie ihrerseits verführt worden sind. Das Wissen und Können des Kulturmenschen ist ihm etwas an sich Grossartiges, das auf übermenschlichen Ursprung deutet; aber so wie es sich tatsächlich unter den Menschen gestaltet hat, konnte nur Unheil und vermehrte Sünde daraus entstehen; „sie haben ihnen alle Sünden geoffenbart", klagen die Erzengel,[1]) „und nun ist die ganze Erde voll Blut und Ungerechtigkeit geworden". Der Verfasser des Henochbuches fühlte wohl, dass die Kraft der Gegenpartei nicht in ihrem aristokratischen Priesterhochmut lag, wohl aber in ihrer Anlehnung an die Wissenschaft und Kultur des Hellenismus, welche den Menschen zum Nachdenken über alle Dinge anleitete, ihn der Natur gegenüber mehr auf die eignen Füsse stellte und ihn zu feinem Lebensgenuss befähigte. Hochsinnige Gemüter wie der Verfasser der „Weisheit Salomos" konnten sich damit befreunden und Gott dafür preisen, dass er dem Menschen Weisheit schenken wolle, d. h. „irrtumslose Kenntnis der Dinge, zu kennen den Bau der Welt und die Kraft der Elemente, Anfang und Ende und Mitte der Zeiten, Wechsel der Sonnenwenden und der Jahreszeiten, den Kreislauf der Jahre und die Stellungen der Gestirne, die Natur der Tiere und die Triebe der Bestien, die Kräfte der Geister und die Gedanken der Menschen, die Verschiedenheiten der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln, alles, was es nur Verborgenes und Offenbares gibt".[2]) Andere hellenistische Juden konnten den heidnischen Literaten Apollonius Molon und Apion, welche ihrem Volk die Kulturfähigkeit absprachen, kühn die Behauptung entgegenstellen, dass alle wichtigen Erfindungen (Sternkunde, Landbau, Buchstabenschrift) von Abraham, Joseph, Mose herstammen, und die ganze griechische Philosophie aus dem allegorisch zu deutenden A. T. entlehnt sei.[3]) Anders organisierte Naturen wie der Verfasser des Kohelet konnten mehr das kritisch zersetzende Element der griechischen Wissenschaft auf sich wirken lassen und wenn nicht am Gottesglauben, so doch an der freudigen Anwendung desselben auf die Wechselfälle des Lebens irre werden. Nicht so der Verfasser des Henochbuches. Er wirft der fremden Wissenschaft und Kultur den Fehdehandschuh hin und erklärt sie für widergöttlich und dä-

[1]) 9, 6 f. [2]) Weish. 7, 17 f. [3]) Schürer a. a. O. III, 414.

monisch, eine Mitursache der Kreaturvergötterung des Heidentums, wie die Dämonen, welche im heidnischen Kultus wirksam sind und oft sogar Wunder tun, von den gefallenen Engeln abstammen. Ganz ähnlich hat das Mittelalter die bescheidenen Anfänge der Naturforschung bei einem Gerbert (Sylvester II), Albertus Magnus und Roger Baco auf ein Bündnis mit dem Teufel zurückgeführt, und als in der Renaissance die empirische Naturforschung immer vernehmlicher an die Pforten der scholastischen Weltanschauung anklopfte, hat die Kirche, von Grauen über diese unheimliche Wendung der Dinge erfasst, den Hexenprozess sanktioniert, welcher alles Auffallende als dämonisch anzusehen gestattete und der Inquisition oft genug helfend zur Seite gegangen ist, und in der typischen Gestalt des Dr. Faust, der seine Seele dem Teufel verschreibt, um durch ihn über die Naturkräfte zu herrschen, hat die noch lange nachwirkende mittelalterliche Weltanschauung ihr unzweideutiges Verwerfungsurteil über die traditionsfreie Wissenschaft ausgesprochen. Noch heute gehört es für Manche zum Wesen der Frömmigkeit, ein leises Grauen vor der Naturwissenschaft, eine ironische Abneigung gegen die wissenschaftliche Medizin und ein unheilbares Misstrauen gegen die Theologie an den Tag zu legen. Wir können dies begreifen; aber es soll uns nicht beirren.

Nun bleibt aber der Verfasser des Henochbuches bei dieser Ablehnung der griechischen Kultur nicht stehen. Er sieht ein, dass der einmal geweckte Erkenntnistrieb befriedigt sein will, und geht nun im *zweiten und dritten Teil* seines Buches dazu über, ohne die Hilfe der fremden Weltweisheit ein Bild des Weltganzen und seiner Ordnungen zu entwerfen, gestützt auf die Autorität, welche ihm als schriftgelehrtem Juden allein gilt: auf die *heilige Schrift* Israels. Er fand in derselben manche herrliche Naturschilderungen, neben der Schöpfungsgeschichte namentlich in den Propheten,[1]) in den Psalmen[2]) und im Buch Hiob.[3]) Aus diesen setzte er nun ein biblisches Weltsystem zusammen, in welchem alle einzelnen Züge der biblischen Schilderungen als Realitäten ihre Stelle finden sollten. Zuerst unternahm er dies im zweiten Teil in der Form einer Reisebeschreibung, indem er seinen Henoch von Ort zu Ort gelangen, nach dem Wesen der wunderbaren Erscheinungen fragen und von einem Engel Auskunft erhalten liess; dann aber scheint ihn der Gegenstand so angezogen zu haben, dass er sich im dritten Teil an eine förm-

[1]) Jes. 40, 12 f.; Hab. 3. [2]) Ps. 18. 19. 29. 33. 36. 65. 97. 104. 136. 147. 148. [3]) Kap. 9. 26. 37. 38.

liche didaktische Auseinandersetzung über die wichtigsten Naturphänomene wagt. Dabei ist ihm nun aber ein eigenartiges Missgeschick begegnet: in seinem Eifer, alles in seiner heiligen Schrift Erwähnte als auch in der Natur vorhanden nachzuweisen, hat er übersehen, dass die erwähnten Naturschilderungen der Bibel *poetische* Schilderungen sind, die sich nimmermehr zur Grundlage einer physikalischen Theorie eignen. Sein Henoch sieht auf seinen Wanderungen die Vorratskammern der Blitze, den Köcher, in welchem Gott seine Pfeile aufbewahrt, und den feurigen Bogen, mit dem er sie entsendet;[1]) er sieht das Schwert Gottes[2]) und das Lebenswasser,[3]) die Grundfesten der Erde[4]) und die Säulen des Himmels.[5]) Auch die Lokalitäten der biblischen Urgeschichte sucht er geographisch festzulegen: der Aufenthalt der Toten ist im Westen, der Baum des Lebens ebendaselbst, das Paradies dagegen im Osten, und das Gehinnom in der Nähe von Jerusalem. Über Sonne und Mond redet er so, wie er es auf Grund der biblischen Aussagen und eigener Beobachtungen am Himmel glaubte annehmen zu können. Aber welch eine Kosmologie ist das geworden! Ein Phantasiebild ohne die mindeste Beziehung zum wirklichen Hergang der Dinge. Über die Sonne, die im Wagen fährt, und über den Mann im Mond werden schon damals gebildetere Zeitgenossen gelächelt haben. Besonders interessant ist aber dies, dass er in seinem Bestreben, ja recht biblisch und realistisch zu verfahren, unwillkürlich da und dort Vorstellungen benützt hat, welche sich nur aus der *heidnischen* Mythologie erklären lassen, ihm aber zur Ausfüllung der Lücken seines schriftgelehrten Wissens willkommen waren. Die Himmelstore und die vier Erzengel erinnern an babylonische Vorstellungen, die Lage des Paradieses auf einem Berge[6]) an den Garten des Yima in der persischen Religion,[7]) die Bestrafung der gefallenen Engel an die der Titanen im griechischen Mythus, der Sonnenwagen an Helios und Phaëthon, die Unterweltströme[8]) an den Styx, Acheron etc. der Griechen. Der Verfasser akzeptierte diese Vorstellungen, weil sie ihm nicht von Seiten der Wissenschaft, sondern naiv aus dem Volksmund entgegentraten. So sind auch heute noch manche, die ihre Abneigung gegen wissenschaftliche und namentlich theologische Forschung nicht laut genug versichern können, dafür geneigt, dem Volksaberglauben Zugeständnisse zu machen, sich z. B. für Geistererscheinungen zu interessieren und die Gleich-

---

[1]) 17, 3; vgl. Psalm 7, 14. [2]) Jes. 27, 1. [3]) Ps. 36, 10. [4]) Jer. 31, 37. [5]) Hi. 26, 11. [6]) 32, 1 f. [7]) Bousset a. a. O., S. 461 f. [8]) 17, 6.

giltigkeit gegen diese „Nachtseite des Seelenlebens“ rationalistisch zu finden. Eine *Wirkung* hat das Henochbuch gerade wegen dieser derben Popularität seiner Vorstellungen und Mahnreden unstreitig gehabt. Es hat die Phantasie der Zeitgenossen und noch mehrerer christlicher Jahrhunderte lebhaft erregt und seine Bilder von Himmel und Hölle, Engeln und Dämonen ihnen tief eingeprägt. Aber hauptsächlich hat es den fanatischen Pharisäismus gekräftigt, welcher seit den Tagen der makkabäischen Königin Alexandra im jüdischen Volk herrschte und dasselbe in den Verzweiflungskampf mit den Römern hineintrieb. Auch heute wäre es verlorene Mühe, der Naturwissenschaft eine biblische Kosmologie im Sinne eines Knak oder Bettex entgegenstellen zu wollen; es gilt vielmehr in der wirklichen Welt Gottes, nicht in einer geträumten den Willen Gottes zu tun und dem christlichen Glauben seine Stellung zu wahren. Gott und Ewigkeit fallen nicht dahin mit den unvollkommenen Vorstellungen, welche frühere Zeiten über die Art seines Wirkens in der Welt gehabt haben; nicht der Eigensinn schafft die rechten Bibelausleger und Prediger, sondern der Wahrheitssinn.

Der Verfasser des Henochbuches erwartete um 100 v. Chr. das nahe Kommen des Messias als eines siegreichen Herrschers aus Israel, welcher die Frommen zum Kampf mit dem Schwert gegen die Gottlosen führen, die Heiden unterwerfen und die Sünder in die Hölle werfen werde. Dies hat sich in zwiefacher Richtung als irrig erwiesen: anstatt des Kriegsmessias kamen Pompejus, Herodes und Titus und unterwarfen das Volk, welches sich auf die Weltherrschaft freute; anstatt des Vertilgers der Gottlosen kam — *Jesus* mit der frohen Botschaft vom Reiche Gottes, in welchem auch die Zöllner und Sünder Vergebung fanden, Gnade anstatt der Strafe, Leben anstatt des Todes. So behält Gott auch aufrichtig frommen Menschen wie dem Verfasser des Henochbuches gegenüber, wenn sie gar zu eingehend seine Wege und Gedanken zu verstehen glauben, sich die freie Entschliessung vor und „macht es nicht, wie wir's gedacht; er macht es besser, als wir's denken.“ Aber darin hat der Henochschriftsteller Recht behalten, dass er einen grossen Umschwung weissagte, dem es gelte in Gehorsam und Treue entgegenzuharren. Das grosse Ereignis, nach welchem seine Seele sich sehnte, ist eingetreten; der entscheidende Sieg Gottes über die Sünde in der Menschheit ist erfochten worden durch Jesus, welcher der Messias war, wenn gleich der Verfasser des Henochbuches ihn schwerlich als solchen erkannt und anerkannt hätte. Alles, was seither geschehen ist, bedeutet nur die Verfolgung des geschla-

genen Feindes in die letzten Schlupfwinkel der Selbstsucht und Sünde hinein, und jedes Jahrhundert, jedes Jüngerleben leistet dazu seinen bescheidenen, aber gesegneten Beitrag. Wer noch hoffen kann, der hat immer Recht gegenüber denen, die nur zweifeln und klagen können, und wir haben als Christen eine lebendige Hoffnung, weil wir einen lebendigen Christus haben.

Noch einmal die zwei Bücher.

Von *L. Ragaz*, Pfarrer in Basel.

Soll man? Darf man? Wäre es nicht besser, wenn geschwiegen würde? Wird nicht durch vieles Schwatzen darüber der Eindruck der besten Sache verdorben? Und wenn dieses nicht — mögen die Pfarrer noch darüber reden hören? Ist es ihnen, die in solchen Dingen gern recht modern sind, nicht schon zu langweilig geworden?

Es wäre vielleicht besser gewesen, wenn man geschwiegen hätte. Nun aber fordert die Rede Gegenrede. Ich habe auch nicht das Gefühl, dass die Wahrheit, die in den beiden Büchern lebt, schon genügend herausgeholt sei. Wenn uns Pfarrern also das Bedürfnis nach Abwechslung stark anliegen sollte, oder wir aus andern Gründen gern über Kutter und Faber (denn sie meinen wir natürlich) zur Tagesordnung zu schreiten wünschten, so möchte diese Wahrheit, von der sie Zeugnis ablegen, sich um solche Wünsche wenig kümmern, sondern uns auf allerlei Weise sehr nachdrücklich von ihrem Leben überzeugen. Also reden wir nochmals von den zwei Büchern!

1.

Es ist eigentlich nicht ganz sachgemäss, von Kutter und Faber immer in einem Atemzug zu sprechen. Das sind doch zwei recht verschieden geartete Persönlichkeiten und recht verschieden geartet drum auch die zwei Bücher. Nicht nur verschieden in Stil und Tonart — Kutter original, leidenschaftlich, grosszügig, Faber matter aber gleichmässiger und verständlicher — sondern auch in der Tendenz. Man nennt sie beide Streitschriften gegen „die Kirche“. Aber man vergisst gewöhnlich den nicht kleinen Unterschied, dass wohl Faber aber nicht Kutter das Existenzrecht

der Kirche prinzipiell bestreitet. Auch in Anderem differieren die beiden so stark, dass die Schläge, die dem einen gelten, den andern nicht treffen und umgekehrt. Doch hat nun einmal ein merkwürdiges Zusammentreffen — non sine numine — die zwei Bücher mit einander verbunden und so wollen wir sie auch nicht scheiden.

An die Namen Kutter und Faber heftet sich nun schon ein Stückchen Kirchengeschichte. Man konnte auf die Wirkung der zwei Bomben, die plötzlich inmitten unserer christlich-kirchlichen Behaglichkeit explodierten, gespannt sein. Solche Bücher werden zu Prüfsteinen für Personen und Einrichtungen. Was ist geschehen? Das Erste war natürlich — Schrecken, freudiger und schmerzlicher. Dann Jubel, Zorn, Hin- und Herlaufen, weiterhin viel Gespräch und Klatsch und schliesslich Übergang zur Tagesordnung. Solches, soweit man's verfolgen konnte. Von den Besprechungen der kirchlichen Presse konnte man nur ausnahmsweise sagen, dass sie sich auf der richtigen Höhe hielten und einiges ist gedruckt worden, das den Schreibern und der Kirche wenig Ehre machte. Der mündlich und gedruckt sich äussernde Pfarrerzorn erinnerte oft etwas zu sehr an die Erregung einer Zunft, die sich in ihrer Ehre angegriffen glaubt. Das muss frei heraus gesagt werden.

Da griff man denn mit Freuden zu dem Aufsatz von Hrn. Pfr. Hauri, um sich anfangs bitter enttäuscht zu fühlen. Denn da redet ja der helle, echte Theologenzorn. Es wird mit Ausdrücken wie „kindisch", „albern", „schnöd" und derart mehr gearbeitet, die nicht nur für Kutter und Faber, sondern auch für alle die, welche von ihnen tief bewegt worden sind, äusserst verletzend klingen. Sogar der Prophet Dowie wird ihnen als Muster vorgehalten. Liess sich derartige Polemik wirklich nicht vermeiden? Geht es an, Kutter und Faber als Schulbuben zu behandeln? Könnten nicht diese Geschosse wieder auf den Schützen zurückgeworfen werden? Muss Jeder kindisch, albern, unreif sein, der anders denkt, als wir für gut finden? Ist das christliches Streiten? Aber siehe da — allgemach lässt der Groll nach, die Sonne der Gerechtigkeit tritt zwischen den Wetterwolken des Zornes hervor und der gleiche Hauri erhebt zum Schlusse so ziemlich die gleichen Anklagen gegen Kirche und christliche Gesellschaft, um deretwillen er Kutter vorher so hart gescholten hatte. Ja, Hauri sagt zuletzt Dinge, für die unsereiner gerade ihm besonders herzlich dankt: von der Sattheit unseres Christentums, von der Herrschaft des Geldes in unserer „christ-

lichen" Gesellschaft und der Wünschbarkeit einer nicht auf den Kapitalismus gegründeten Gesellschaftsordnung. Das sind tapfere Worte. Darf man nicht annehmen, Hauri sei anfangs so böse auf die beiden Männer, weil sie, zum Teil in nach seiner Meinung zu schroffer Weise, Dinge sagen, die auch seine Seele bewegt haben? So legt auch wer Kutter und Faber nahe steht, Hauris Ausführungen zuletzt nicht mit geschwollener Zornesader aus der Hand.

Doch darf unter diesen Präambeln wohl noch eine Bemerkung Platz finden, die mir für den Geisteskampf überhaupt wichtig zu sein scheint, namentlich sofern wir Theologen ihn führen. Welches ist die oberste Regel, die im Streit gegen einen ernsthaften Gegner beobachtet werden muss? Doch offenbar die, dass wir ihn ganz zu verstehen trachten. Verstehen können wir ihn aber nur, wenn wir in Gedanken seine Sache zu der unsrigen machen und sie als solche eine Zeitlang warm und ehrlich im Herzen bewegen. Das ist der rechte Gegner, der von den gleichen Problemen tief bewegt worden ist, aber eine andere Lösung gefunden hat, alles andere ist ein äusserliches Herunterkritisieren, das den Kern nicht trifft. Der rechte Geisteskämpfer versteht den Widerpart besser, als er sich selbst, er gibt ihm alles Recht, das er nur irgend haben kann und tut noch aus dem Eigenen dazu — dann schlägt er ihn.

Und noch eins scheint unter uns noch nicht genügend in Geltung zu sein. Wir stehen noch alle mehr im Banne des alten Dogmatismus und Ketzerrichtertums, als wir uns träumen lassen. Wir meinen, zu einem Buch, einer Sache, einer Person könne nur auf zwei Arten Stellung genommen werden: sie müssten, wenn sie unsere eigenen Meinungen verträten, gelobt, wenn nicht, verdammt werden. Ist es denn nicht möglich, über einen Mann, ein Buch, eine Sache, trotzdem wir ihnen nicht zufallen, uns herzlich zu freuen, um ihres Geistes und ihrer Kraft willen? Wir müssen im Geisteskampfe ritterlicher, persönlicher im guten Sinne werden. Jetzt sind wir persönlich im üblen Sinne. Namentlich unter uns Theologen ist die böse Gewohnheit und arge Kunst im Schwange, nach den „persönlichen Motiven" zu suchen, so oft einer mit irgend einer Sache kräftig hervortritt. Dabei gerät man regelmässig auf die allzumenschlichen unter den möglichen Motiven. Es hat einer schlechten Kirchenbesuch gehabt, Misserfolg mit einem Buche, er brennt vor stillem Ehrgeiz — darum! Wie sehr klagen wir uns damit selbst an, dass wir höhere Motive nicht zu kennen scheinen! Wir glauben an den heiligen Geist — wenigstens predigen wir zu Pfingsten

darüber — sollten wir denn nicht auch glauben, dass dieser Geist in Menschenseelen stärker sein könne, als der Geist der menschlichen Nichtsnutzigkeit? Besteht nicht gerade hier auch eine erschreckende Kluft zwischen unserem Predigen und unserer wirklichen Stellung zum Leben? Ich möchte darum — um nur eines hervorzuheben — nicht gar zu viel Gewicht darauf legen, dass Faber nicht das Pfarramt niedergelegt hat. Gewiss hätte er damit seiner Schrift mehr Nachdruck verliehen, aber ob er damit ihre Wirkung nicht gegen seine eigentliche Absicht aufs Äusserliche hinausgespielt und ein ungewolltes Zeichen zum Kirchensturm gegeben hätte? Ich kenne Fabers Herz nicht, kenne ihn persönlich überhaupt nicht, aber ich traue dem Manne, der dieses Buch geschrieben hat, frommen Gewissensernst zu; ich glaube, dass Gott durch diese beiden Männer ein Wort zu uns gesprochen hat, dem alle, die aus der Wahrheit sind, Gehör schenken müssen. Man pflegt sie wohl etwa als „Propheten" zu verspotten. Dieser Spott verrät recht den Schriftgelehrten. Es gibt natürlich nur kanonisierte Propheten. Denen gebührt Kniebeugung, den nichtkanonisierten, namentlich den unter uns lebenden, der Fusstritt. Dabei mag im Stillen der und jener sich selbst für den eigentlichen Propheten halten. Von diesen Dingen ist in der Bibel auch schon die Rede. Mögen die beiden nun sein, was sie wollen, so muss gegenüber allem Hohn der Priester und Schriftgelehrten daran festgehalten werden, dass Gott nicht nur durch den Mund von Professoren und Doktoren der Theologie spricht und überhaupt nicht gern die offizielle Sprache redet, und dass er schon sehr oft von seinen offiziellen Vertretern verhöhnt und geschmäht worden ist.

2.

Doch nun zur Sache. Die mannigfaltigen Einwände, die gegen Kutter und Faber, namentlich gegen den ersteren, laut geworden sind, lassen sich leicht auf ein paar Hauptpunkte zurückführen. Es erhebt sich zuerst die Frage: *ist ihre Beurteilung der Kirche auf der einen und der Sozialdemokratie auf der andern Seite richtig?*

Also die *Kirche!* Der Katholik nennt sie seine Mutter. Die Mutter zu richten ist furchtbar. Etwas von diesem katholischen Gefühle mag wohl auch da und dort noch in einem protestantischen Gemüte übrig geblieben sein und aus dieser Quelle mag viel Zorn über Kutter und namentlich über Faber fliessen. Darum ist es notwendig zu wissen, aus welchen Motiven ihre Kritik stammt. Kommt sie aus einem pietätslosen Herzen, einer frivolen Denkweise? Ich habe mit vielen einen ganz andern Ein-

druck empfangen: diese zwei Männer haben die Kirche lieb gehabt, unendlich lieb, mehr lieb als die allermeisten von uns. Sie haben ihr die ganze Begeisterung ihrer Seele geschenkt, sie haben es ernst genommen, ernster als die meisten ihrer Verteidiger, und sind darum mehr enttäuscht worden als die andern. Es ist im Kleineren der Weg, den Luther gegangen. Ich fühle aus ihren Vorwürfen nirgends die Kälte des Hochmutes heraus, sondern höchstens die Herbigkeit, womit der Schmerz redet. Diese Angriffe auf die Kirche sind aus grosser Liebe und aus grosser Seelennot geboren.

Wenn uns also schon diese entschiedene Empfindung die nötige Empfänglichkeit für den „Kutter-Faberschen Angriff auf die Christenheit" gibt, so gesellt sich dazu noch das rechte Protestantengefühl, dass es sich für uns, wenn von der Kirche die Rede ist, nicht um das Heiligtum handelt, ja, dass der Protestantismus eine eigentliche Kirche gar nicht hat. Übrigens verrät es Vertrauen zu einer Sache, wenn man sie so scharf zu prüfen wagt, (was für Kutter gilt), und es ist unser Stolz, dass wir zu jeder Selbstkritik den Mut haben.

Nun denn, hat die Anklage der zwei Bücher gegen die Kirche recht oder nicht? Ja und nein, je nach dem Kriterium, das wir anwenden. Es gibt, so viel ich sehe, zwei verschiedene Standpunkte für die Beurteilung solcher Dinge: den der sogenannten historischen Gerechtigkeit und den der absoluten Forderung, oder des Ideals. Die *historische* Betrachtung fragt, wie die Dinge sich entwickelt haben, sie empfindet es als glückliche Erfüllung ihres eigentlichen Wollens, wenn sie das Nachfolgende restlos aus dem Vorhergehenden ableiten kann. Sie wird zu der Annahme geneigt sein, dass die Dinge so kommen *mussten*, wie sie gekommen sind, sie gelangt mit ihrem vorsichtigen Abwägen fast immer dazu, dem Bestehenden recht zu geben; klassisch ist für sie die Formel, die der grösste Vertreter dieser Art von Geschichtsbetrachtung geprägt hat: „Alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige ist wirklich." Sie freut sich der Vergangenheit, denn sie weiss die Menschen und Zeiten, die gewesen sind, zu verstehen. Sie weiss auch, wie viel Mühsal jeder kleinste Fortschritt gekostet hat, und hält das Errungene nun doppelt hoch. Sie ist konservativ, dagegen ist sie im Ganzen wenig zukunftsfreudig. Sie hat zu oft gesehen, wie die menschlichen Dinge in etwas veränderten Formen immer wiederkehren, als dass sie an plötzliche, grosse und dauernde Wandlungen glauben könnte. Sie ist zu sehr an die Relativitäten gewöhnt, um das Absolute zuzulassen, sie rechnet zu stark mit der langsamen Evo-

lution, um von der Revolution zu viel bleibende Frucht zu erwarten. Vor dem Richterstuhl der historischen Betrachtung scheint besonders Kutter unrecht zu bekommen. Man kann ihn auf all das Grosse verweisen, das in der Christenheit im Laufe der Jahrhunderte zu Nutz und Frommen der Armen und Geringen getan worden ist, auf alle Stimmen der Wahrheit, alle Weckrufe der Bruderliebe, die aus ihrer Mitte je und je erschollen sind; es wäre zu bemerken, dass die Kirche doch nie eine blosse Mammonskirche gewesen ist, dass sie in ihrer Art den Kampf gegen das Böse geführt und viel herrliches und heiliges Leben gepflegt hat. Insbesondere darf nicht vergessen werden, dass die reformierte Kirche eigentlich die Mutter fast aller Freiheitsforderungen der modernen Welt geworden ist. Es wäre wohl auch ernstlich zu erwägen, ob es nicht eine ungerechte Forderung sei, dass die Kirche zu allen Zeiten nur das, was wir jetzt soziale Frage nennen, hätte vor Augen haben sollen; jede Zeit hat ihre eigenen Aufgaben und es hat wohl kaum zu einer Zeit an redlicher Bemühung gefehlt, diese Aufgaben zu lösen. Kutter und Faber sind denn auch bei weitem nicht die ersten und einzigen Vertreter der Kirche, die das göttliche Recht der sozialen Bewegung betont und in ihr das Walten des lebendigen Gottes erkannt hätten, auch auf Schweizerboden nicht. Es ist sehr begreiflich, dass ihre Urteile manchen treuen, narbenbedeckten Kämpfer für die gleiche Sache tief verletzt haben. Gewiss, vor dem Tribunal der historischen Gerechtigkeit klingen diese Urteile vielfach wie gewaltige Übertreibungen. Das ist denn auch reichlich besonders gegen Kutter eingewendet worden — allzureichlich, denn ich kann nicht finden, dass damit der richtige Standpunkt für die Beurteilung seines Buches gefunden sei.

Es gibt neben der historischen Betrachtung eine Beurteilung der Dinge nach dem Masstab des *Absoluten*. Sie fragt nicht: „Wie haben die Dinge so kommen müssen“ — sondern: „Wie sollten sie sein?“ Die historische Betrachtung kommt gleichsam von unten her, sie sieht, wie das Gute sich mühsam durchgekämpft hat, schaut zurück auf das Schlimmere, das einst war und noch immer sein könnte, und freut sich des Fortschrittes; die absolute Beurteilung kommt von oben her, sie ist an den letzten Zielen orientiert, mit denen verglichen die Wirklichkeit jämmerlich erscheint. Wenn der historischen Denkweise vorwiegend der konservative Zug eignet, so ist die absolute radikal, betont jene die Evolution, so drängt diese zur Revolution; freut sich jene der Vergangenheit und ist dafür misstrauisch gegen die Zukunft, so wird diese umgekehrt geneigt sein, Vergangenheit und Gegenwart

zu richten und dafür alles von der Zukunft zu erwarten; lebt jene von der Erinnerung, so diese von der Hoffnung; dort wendet sich der Pessimismus der Zukunft zu und der Optimismus der Vergangenheit, hier umgekehrt. Die erste Urteilsweise ist typisch für den Geschichtsprofessor, die andere für den Propheten (das Wort hier in einem allgemeinern Sinne verstanden). Dem Propheten brennt die absolute Forderung in der Seele, vor deren Glanz auch das, was sonst gut und schön wäre, verblassen muss; er misst mit dem Masse ewiger Gerechtigkeit die Menschen und Zustände, die vor solcher Prüfung natürlich nicht bestehen können. Darum fehlt dem Propheten immer die historische Gerechtigkeit, auf die wir heutzutage so stolz sind. Jesajas und Jeremias waren „ungerecht" gegen die Priester und Politiker ihrer Zeit; Luther war ungerecht gegen die römische Kirche. Sie haben alle in den Augen der Klugen und Weisen und der Philister übertrieben. Der Prophet schaut mit ganz anderen Augen als der Naturforscher. Alle grosse Leidenschaft übertreibt in den Augen der Kühlen und Geruhigen. Und doch — wünschten wir wohl, dass sie nicht „ungerecht" gewesen wären? Mit dieser „historischen Gerechtigkeit" wäre die Welt nie vom Flecke gekommen. Sie ist für Viele von uns ein Bann, fast möchte ich sagen: ein Fluch, denn sie hindert uns an frischem Zürnen, Glauben, Schaffen. Darum muss von Zeit zu Zeit das Absolute den trägen Fluss der Dinge in Aufruhr setzen; es müssen Männer kommen, die das Wirkliche nicht vernünftig finden, die ein Neues in der Seele tragen, die von der Berührung mit dem lebendigen, heiligen Gott erschüttert die Welt strafen und aufwecken, die nicht rühmen, wie wir es so herrlich weit gebracht haben, sondern in die herrliche Weite zeigen, nach der wir wandern sollen. Es muss neben den Professoren auch Propheten geben, neben den Rückwärtsschauenden Vorwärtsschauende, neben den befriedigten Gegenwartsoptimisten Männer der Sehnsucht und Hoffnung, Bürger kommender Zeiten, und von diesen lebt die Welt zumeist. Denn in ihnen erscheint die Gerechtigkeit Gottes gegenüber der menschlichen Gerechtigkeit der Geschichte. Etwas von diesem Geist lebt in den zwei Büchern und wer diesen Hauch nicht spürt, versteht sie nicht. Es sollte insbesondere Theologen nicht schwer werden, Fabers Meinung zu verstehen. Aus ihm spricht doch offenbar die prophetische Opposition gegen Priestertum, Kirche, Kultus zu Gunsten eines innerlichen, geistigen, sittlichen Gottesdienstes, die sich durch die ganze israelitisch-christliche Geschichte zieht, von Amos bis Tolstoi, und für die er sich jedenfalls sehr stark auf Jesus berufen kann. Dazu kommt wohl

auch bei Faber ein starker Zusatz von jener eigenartigen und grossartigen Blumhardtschen Anschauung, die das Kommen des Reiches Gottes in den ausserkirchlichen, „profanen“ Entwicklungen schaut. Auch an Rothe darf wohl erinnert werden. Es ist eine Verweltlichung des Christentums, aber doch auch, von der andern Seite gesehen, eine Beanspruchung der ganzen Welt für Gott und Christus. Es handelt sich hier um Gedanken von ungeheurer Tragweite, die nicht mit ein paar Redensarten von „historischer Gerechtigkeit“ abgetan werden.

Ich bin auf diesen Vorwurf unhistorischen Denkens, der den zwei Büchern immer wieder gemacht wird, nun bereits näher eingegangen. Doch sind noch einige Bemerkungen über diesen Punkt nötig. Zunächst wäre zu sagen, dass Kutter und Faber keineswegs so sehr von allen historischen Geistern verlassen sind, wie man wohl etwa tut. Hauri nennt sie ganz mit Unrecht „Impressionisten.“ Es steht hinter ihren einzelnen Aufstellungen eine recht deutlich erkennbare geschichtliche Gesamtanschauung. Kutter hat seine Geschichtsphilosophie in seinem noch viel zu wenig beachteten Hauptwerke[1]) entwickelt. Was für eine Geschichtsauffassung hat denn die Mehrzahl der Theologen dem gegenüber zu stellen? Verläuft für uns protestantische Theologen die Geschichte nicht immer noch nach dem Schema: Heidentum: einzelne Wahrheitsstrahlen; Israel: Morgenrot; Jesus: Sonnenaufgang; Urchristentum: schöner Morgen; Mittelalter: wieder dunkle Nacht; Reformation: endgiltiger Durchbruch des Lichtes? Es wäre wohl an der Zeit, dieses Schema ein bischen zu revidieren. Also geschichtslos sind die Zweie nicht; dagegen muss zugegeben werden, dass ihre Betrachtungsweise nicht die „historische“ in dem vorhin geschilderten Sinne ist. Sie richten die Geschichte, sie werfen ihr vor, falsche Wege gegangen zu sein, zum mindesten bestreiten sie ihr das Recht, für Gegenwart und Zukunft die Norm zu geben.

Und hier ist nun die Frage zu stellen: woher nimmt die heutzutage übliche „historische“ Betrachtungsweise eigentlich ihren Rechtstitel? Ist sie ein logisches Axiom oder eine unmittelbar gewisse ethische Wahrheit? Vielmehr ist auch sie historisch zu begreifen. Sie geht im wesentlichen auf Hegel zurück. Ihm ist der Gedanke eigentümlich, dass das geschichtliche Wirken nur die logische, fast möchte ich sagen: mechanische Entfaltung der im Begriffe potentiell enthaltenen Wahrheit sei. Darum hat jede geschichtliche Entwicklungsstufe ihre Notwendigkeit und

[1]) Das Unmittelbare, ein Menschheitsproblem. Berlin, G. Reimer, 1902

Heiligkeit. In dieser Hegelschen Auffassung liegen die Wurzeln unserer „historischen" Denkweise. Dazu hat sich dann noch der Einfluss des naturwissenschaftlichen Evolutionismus gesellt. Ein absolutes Recht hat diese Denkweise nicht. Vielmehr bin ich überzeugt, dass sie mindestens durch eine andere Betrachtungsweise ergänzt werden muss, die in der Geschichte nicht nur einen logisch-mechanischen Ablauf, sondern vor allem auch Tat, Irrtum, Schuld findet. Ja, ich meine, man könne von Geschichte eigentlich nur reden, wo diese Momente eingefügt werden. Hegel muss durch Carlyle ergänzt, das mechanische Entwicklungsprinzip als unrichtig erkannt werden.

Nun sind wir in der Lage, definitiv unsere Frage zu beantworten: Haben die Zweie recht oder nicht mit ihrer Anklage gegen die Christenheit, deren Vertreterin die Kirche ist? Wir sagen wieder: Ja und Nein! Die Frage ist gar nicht zu beantworten. Es handelt sich ganz einfach um eine Sache des Glaubens. Gewiss ist nur, dass niemand auf empirischem Wege sie widerlegen kann. Was bleibt denn übrig? Dass wir uns unter das Gericht dieser Gedanken stellen, sie auf uns wirken lassen, sie mit uns herumtragen und warten, was daraus werden mag, wie der Geist der Wahrheit uns führt, und was Gott uns weiter sagen wird.

Ich meinerseits gestehe, dass ich von diesen Gedanken tief bewegt werde. Es ist gewiss vielen so gegangen wie mir, dass wir sie schon lange mehr oder weniger deutlich und kräftig in uns getragen, sie gelegentlich auch schon ausgesprochen hatten, aber nun überrascht worden sind durch diese stürmische und rückhaltlose Aussprache dessen, was wir als arge Ketzerei still in uns hegten. Es ist offenbar wieder eine Zeit der Abrechnung gekommen, eine Gerichtszeit. Das Alte stürzt, der Sturm fährt ins dürre Holz. Es erwacht ein Drang nach Wahrheit, nach Realität in der Religion. Vielen gehen die Augen auf, dass sie erkennen, was für ein sattes, falsches, lendenlahmes Ding es um unser landläufiges Christentum ist. Ich freue mich darob. Was hat denn dieses Christentum, soweit es durch die Kirche repräsentiert wird, eigentlich noch Grosses getan seit langer Zeit? Hat es irgend einen Greuel verhindert, die Armenierabschlachtung, die ostasiatischen Schlachtfelder, die Unterjochung der Buren? Hat es in der sozialen Bewegung seinen Anhängern erlösende Direktiven gegeben? Hat es auch nur die herrschenden Volkslaster: Alkoholismus und geschlechtliche Unsittlichkeit, mit ganzer Energie angegriffen? Unser Kirchentum ist eben ein Teil der bestehenden Ordnung im Guten und im Bösen. Es scheint

mir namentlich ganz unleugbar, dass der Mammon grosse Macht über die Kirche hat. Wir sind keine Kirche der Armen und Geringen, der Zöllner und Sünder, sondern der gut gestellten, angesehenen Bürger, der Gerechten und der Philister. Sobald ein Pfarrrer eine stärkere soziale Note anschlägt, beginnt er in seiner Gemeinde den Boden zu verlieren. Ja, man darf ruhig sagen: ein Pfarrer, der es mit der Nachfolge Jesu ganz ernst nähme, dürfte wohl schwerlich in irgend einer unserer christlichen Kirchgemeinden möglich sein. Davon wäre Vieles zu erzählen. Ich meine, wenn wir ehrlich sein wollen, müssen wir das einfach zugestehen. Wir können Kutter nicht dankbar genug sein, dass er den tiefsten Gegensatz des Evangeliums Jesu: den zwischen Gott und Mammon, uns wieder in seiner ganzen Schroffheit in Erinnerung gebracht hat. Dass er das nicht mit Flötentönen tut, sondern mit Posaunenstössen, begreifen wir. Männer seiner Art sind keine Idylliker und Flötenbläser — und wer hörte denn auf Flötentöne? Es ist gut, wenn wir aufwachen aus unserer Kleinlichkeit, aus unserem Amtsdünkel und Amtsklatsch, aus den Jämmerlichkeiten unseres Parteiwesens und auf die mächtige Sprache Gottes lauschen, die uns wohl manchmal wie Frühlingsrauschen einer aufsteigenden neuen Welt vorkommt, sich aber eines Tages verwandeln könnte in Sturm und Wetter grosser Gerichte; denn dem Reiche Gottes geht Gericht voraus.

Beides — Frühlingswehen und Gerichtsahnung — vereinigt sich in der sozialen Bewegung. Wir haben noch den zweiten Teil der von uns gestellten Frage nicht beantwortet, ob nämlich Kutter *die Sozialdemokratie* richtig beurteile oder nicht. Hier können wir uns nun kurz fassen. Allgemein ist der Einwand gewesen, Kutter verteile Licht und Schatten ganz ungleich; während er an der christlichen Gesellschaft lauter Flecken sehe, bemerke er an der Sozialdemokratie lauter Schönheit; die Sozialdemokratie sei keineswegs so, wie Kutter sie darstelle; vom lebendigen Gott sei bei Leuten, die in ihrer Presse unaufhörlich das Heilige lästerten, wenig zu spüren, es sei absurd, davon zu reden; den Mammon liebten sie so innig wie die Besitzenden, sie möchten ihn nur lieber selbst haben; es gebe unter ihnen ebensoviel Satte und Gemeine wie in den bürgerlichen Schichten, ja, sie gewährten der Gemeinheit oft geradezu eine Zuflucht; es fehle ihnen an sittlichem Ernst, an Selbstkritik, Busstimmung — und ähnliches mehr.

Hier ist zunächst ein Missverständnis zu beseitigen. Kutter ist ganz ferne davon, zu meinen, dass jeder einzelne Sozialdemokrat

als solcher besser sei als der Bourgeois. Er weiss ganz genau, dass die Sozialdemokratie ihre Postulate nicht im Namen Gottes oder Christi aufstellt, dass sie vielmehr gerne mit ihrem Atheismus prahlt; er sagt es immer wieder, dass ihre Theorien mit viel Irrtum und Torheit belastet sind — aber er behauptet, dass hinter diesem Sturm und Drang doch der lebendige Gott stehe, der sein Reich bauen wolle und sich dazu der Sozialdemokraten bediene, ohne dass diese sich dessen bewusst seien. Sie täten vielfach in verkehrter Weise, was die Christenheit in richtiger Weise tun sollte. Gott sei incognito bei den Sozialdemokraten. Er sei ja oft da, wo man ihn theoretisch leugne, und fehle, wo man ihn aus vollen Backen preise.

Was sollen wir zu solcher Auffassung sagen? Nichts. Denn sie ist wieder durchaus eine Sache des Glaubens. Kutter kann uns nicht beweisen, dass er recht, und wir ihm nicht, dass er unrecht habe, die Zukunft wird entscheiden. Wir begreifen aber seine Urteilungsweise wohl. Er will der stolzen, satten Christenheit den Spiegel vorhalten, darum hebt er an der Sozialdemokratie das Grosse und Wahre wuchtig hervor. Nachdem die Kirche an ihr so viel durch engherzige Beurteilung gesündigt hat, ist das ein Akt ausgleichender Gerechtigkeit. Es ist vielleicht auch eine weise, wenn auch nicht beabsichtigte Pädagogik. Wem man Gutes zutraut, der bemüht sich meistens auch, gut zu sein. Es ist übrigens gerade in den letzten Jahren hocherfreulich gewesen, zu beobachten, wie die soziale Bewegung sich immer mehr auf ihre tiefsten ethischen und religiösen Grundlagen besinnt. Dafür könnte ich manches Dokument anführen.

Was aber die religiöse Auffassung der Sozialdemokratie betrifft, so muss daran errinnert werden, dass es je und je die Art echter Propheten gewesen ist, in den Stürmen und Krisen der Geschichte Gottes Hand zu sehen. Amos und Jeremias haben sie im Untergang Israels durch die Assyrer und Babylonier gesehen, Carlyle in der französischen Revolution, wir alle sehen sie in der Reformation, wie sollte sie in der gewaltigen sozialen Umwälzung fehlen? Ich bin für meinen Teil geneigt, in der Sozialdemokratie mehr das Gericht, die Geissel zu sehen, mit der Gott die faul gewordene Gesellschaft schlägt, und in der sozialen Bewegung im Ganzen das Schaffen Gottes, der damit sein Reich auf Erden baut. Dass sie immer mehr religiöse Gestalt annehmen und einst mit einem neuen Erwachen der echtesten Gedanken des Evangeliums zusammenfliessen wird, ist mir fröhliche Hoffnung, ja Gewissheit.

3.

Wenn dem so ist, was erwachsen uns denn daraus für Aufgaben? So oft solche Buss- und Reich-Gottespredigt erschallt, antwortet ihr die Frage: was sollen wir tun?

Hier stossen wir wieder auf einen Vorwurf, der auch von gerechten und freundlichen Kritikern besonders gegen Kutter erhoben worden ist: er entlasse uns ohne ein bestimmtes *Programm*. Ich gestehe, dass mir das als ein grosser Vorzug seiner Schrift und seines persönlichen Wirkens erscheint. Es ist zwar auch dieser Einwand zuerst auf sein richtiges Mass zurückzuführen. Es liegen in beiden Büchern so viele frische Impulse, es werden darin so viele unerwartete Perspektiven aufgethan, dass wir daran eine Zeit lang genug haben. Diese Gedanken müssen nun einmal auf uns wirken, sie sind ausgestreuter Same, der der Zeit und Stille bedarf. Wie wäre es gegangen, wenn man uns ein detailliertes praktisches Programm gegeben hätte? Dann hätte man sich gewiss sofort auf dieses gestürzt, hätte es zerzaust, lächerlich gemacht und die Sache hätte in Kleinlichkeit und Enttäuschung geendigt. Vielleicht wäre das Programm auch nicht sehr praktisch gewesen. Die Männer mit den grossen Gedanken sind selten zugleich geschickte Praktiker.

Die Programmsucht ist eine spezifisch moderne Sache. Die Reformatoren haben nicht von vornherein detaillierte Programme aufgestellt, sondern geschaffen, was die Zeit jeweilen forderte. Wenn ich das grösste Beispiel nennen darf: wirft man es Jesus nicht bis auf den heutigen Tag vor, dass er nicht ein „Programm", besonders für die sozialen Dinge, aufgestellt habe? Mit dem Programmschmieden setzt man oft menschliches Machwerk an Stelle des göttlichen Schaffens. Es ist gut an Kutter und Faber, dass sie uns über alle bestehenden Programme hinausheben und dem grossen Walten Gottes gegenüberstellen.

Damit ist nicht gesagt, dass die neuen Gedanken nicht auch unsere Kleinarbeit beeinflussen, oder dass wir inzwischen, in Erwartung des kommenden Grösseren, uns aufs Faulbett legen sollten. Natürlich sollen wir arbeiten und auch die „kleinen" Dinge tun. Aber die kleinen Dinge werden in ein anderes Licht gerückt, je nach unserer letzten Orientierung. Jede Unterrichtsstunde wird anders, je nachdem ich über Gottes Wege und Absichten mit unserem Geschlechte denke. Und da bin ich denn Kutter besonders dankbar, dass er als ein frischer Windstoss in all den Kleinkram hineinfährt, der allmählig das Pfarramt zuzudecken droht, und uns zum Wesentlichen zurückführt. Das Pfarramt ist nachgerade ein „Mädchen für alles" geworden, das Kon-

kurrenzwesen vereckelt einem aufrechten Denken fast das ganze kirchliche Wesen und da und dort kommt uns ein Pfarrer vor wie ein geistlicher Commis-voyageur. Solches nennt man dann gerne „Treue im Kleinen“. Das ist nachgerade auch ein zu Tode gehetztes Wort, das man für ein Jahrzehnt verbieten sollte, damit es sich erholen könne. Es meint oft nur Treue im Kleinlichen und dient als Deckmantel der Selbstzufriedenheit und der Feigheit gegenüber den grossen Dingen. Wir sollten Treue im *Grossen* predigen, mehr ganzes Eintreten für die höchsten unserer Pflege anvertrauten Güter. Daran fehlt es.

Und ein wenig mehr *heilige Ungeduld!* Denn dass wir die Predigt der Geduld nötig hätten, kann ich nicht einsehen. Es ist nur zu viel Geduld da gegen die widergöttlichen Weltmächte aller Art. Es ist unserem Geschlecht mehr von der Stimmung des Meisters zu wünschen: „Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden auf Erden und wie wollte ich, es brennete schon.“ Feuer und Geist tun diesem nüchternen, matten Geschlechte not. Dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen, dafür ist in dieser Welt wahrhaftig ohne besondere Geduldspredigt gesorgt. Die Geduld, wie die Treue im Kleinen, an ihrem Orte natürlich in Ehren, aber eins ist not: Veni creator spiritus!

4.

Es lag mir daran, die richtigen Gesichtspunkte für die Beurteilung der zwei Bücher zu gewinnen, nicht ihren Aufstellungen im einzelnen nachzugehen. Darum lasse ich vieles bei seite, was einer Diskussion wohl wert wäre. Ich muss nun noch nachdrücklich betonen, dass ich zwar für Geist und Gesinnung der beiden Bücher eintrete, nicht aber für ihren ganzen Inhalt. Es kann nicht anders sein, als dass Leute, die von so verschiedenen Orten herkommen, verschieden gefärbte theologische Eierschalen an sich tragen. Es ist so schon merkwürdig, dass die „positiven“ Kutter und Faber den lebhaftesten Beifall im reformischen Lager gefunden haben[1]), während sie von den „Positiven“ am heftigsten gescholten wurden. Das ist auch eines der Symptome, die die Zersetzung der alten Parteiformen verkünden.

Ich habe an dem Faberschen Buche zweierlei auszusetzen, eine Nebensache und eine Hauptsache. Die Nebensache: seine Kritik ist mir etwas zu pedantisch. Es wäre wohl nicht nötig gewesen, den ganzen kirchlichen Apparat kritisch auseinander zu nehmen; dadurch gewinnt sein Angriff den Schein des Nör-

[1]) vgl. Baur, Schweiz. Prot.-Blatt 1904, Nr. 1.

gelnden und verliert den grossen Stil, den Kutter hat. Die Hauptsache: es ist zuzugeben, dass der Schluss seiner Schrift nicht befriedigt. Nachdem die Kirche so gründlich abgetan und als Feindin des Evangeliums dargestellt worden, macht sich das Finale etwas matt. Es besteht hier entschieden eine Dissonanz. Wie konnte sie dem doch sonst so klardenkenden Verfasser entgehen? Ich glaube darum, weil er einen ganz fundamentalen Begriff vollständig vernachlässigt hat, den Begriff der *religiösen Gemeinschaft.* „Die Kirche ist aus und es ist gut so" — lautet seine These. Aber was dann? Hier versagt Faber. Und hier ist das punctum saliens. Hier scheiden sich die Wege. Auch ich gebe Faber fast in allem recht, was er gegen die Kirche sagt. Ich teile seine Stimmung ganz. Jesus hat gewiss nicht eine Kirche gewollt, sondern das Gottesreich; zwischen Kirche und Evangelium besteht ein Gegensatz, der gleichbedeutend ist mit dem von Gewohnheit und Wahrheit, Gesetz und Freiheit, Äusserlichkeit und Gesinnung. Alles Kultische liegt auf vorchristlicher Stufe; die Sakramente entstammen dem heidnischen Mysterienwesen; der Bibelkultus entfremdet der Christenheit den lebendigen, gegenwärtigen Gott; der Religionsunterricht erreicht zum guten Teil das Gegenteil dessen, was er will; wir reden mit unserem vielen Predigen die Wahrheit zu Tode und machen einen solchen Lärm, dass Gott nicht mehr gehört werden kann. Alles wahr — aber was denn an die Stelle von all dem setzen? Faber scheint zu glauben, dass eine besondere Gemeinschaftsform für das religiöse Leben im „zukünftigen Christentum" nicht mehr nötig sein werde. Hierin denke und fühle ich ganz anders als er. Ich glaube, dass die Frömmigkeit, so sehr sie einerseits die individuellste Sache der Welt ist, anderseits ebenso unwiderstehlich nach Gemeinschaft dränge. Sie trägt in sich ebensosehr die Tendenz zum Katholizismus wie zum Protestantismus. Wer Gott erlebt, will sich mit denen zusammenschliessen, die das Gleiche erfahren haben und am liebsten hätte er, wenn alle dazu gehörten. Ich meine, es gehe gerade durch unsere Zeit ein tiefes Verlangen nach einer echten religiösen Gemeinschaft. Die Staats- oder Kulturgemeinschaft kann diesem Verlangen nicht entsprechen. Darin gehen die Menschen immer weiter auseinander. Nein, es muss eine Gemeinschaft sein, die sich auf das Innerste gründet, ein Zusammenschluss in Glauben und Liebe. Sobald ich eine solche Gemeinschaft weiss, die besser ist als unsere Kirche, gehe ich zu ihr. Da ich aber vorläufig keine weiss, so bleibe ich im alten Kirchenhaus, so kalt und lotterig es auch ist. Ich kann das um so leichter, als Kirchenstürmerei (wie Faber auch weiss)

dem Geiste Jesu offenbar nicht entspricht. Auch denke ich mir, dass in der besseren religiösen Gemeinschaft, die ich ersehne, die Übel der Kirche sich, wenn vielleicht auch in geringerem Grade, wiederholen würden. Denn jede Gemeinschaft, die eine auch nur lose Organisation annimmt, ist doch Form, und zwischen Form und Geist ist ewiger Streit. So bleibe ich in dem Notbau der Kirche (denn mehr ist die Kirche auf protestantischem Boden nicht), bis Gott mich noch deutlicher hinausruft, nicht als einer, dem es in der Kirche wohl wäre, sondern unter viel Schmerzen als ein Sehnender und Hoffender.

Auch mit Kutter möchte ich mich nicht einfach identifizieren. Seine geistige Entwicklung ist von der meinigen total verschieden; seine Aussagen über Gott und göttliches Walten sind mir nicht immer verständlich; seine Beurteilung Naumanns finde ich zu hart; seine Ausführungen über die Materie, die Sünde könnte ich nicht vertreten; meine „Theologie" ist mehr von der Ethik her orientiert; die moderne Theologie, von der ich ausgehe, lehnt er ab. Vor allem aber kann ich in einem Stücke mit ihm nicht bis ans Ende wandern und es wird hierin manchem gehen wie mir. Kutter lebt, wenn ich ihn recht verstehe, in der Erwartung, dass diese Welt vergehen müsse, um einer neuen Platz zu machen. Nicht durch immanente Entwicklung soll dies geschehen, sondern durch Gottes Schöpfertätigkeit. Das ist die apokalyptische Stimmung, die das ganze Urchristentum erfüllt; sie hat eine ungeheure Kraft entfaltet und verdient wahrlich keinen Spott. Diese Welterneuerung denkt sich Kutter wohl in grossartigen Formen, es ist eine strahlende Hoffnung, um die ich ihn beneide. Er redet nicht leicht davon, er malt sie nicht aus, aber es scheint doch, dass sie den wirksamen Hintergrund, das letzte Kraftreservoir seiner Gedanken bilde. Hier werden viele von uns ihm nicht folgen. Auch wir können der Erwartung leben, dass Gott wieder ein Neues in der Welt schaffe und in dieser Erwartung unsere Lebensfreude finden, aber wir sehen dahinter wieder neue Nöte und neue Aufgaben. Wenigstens tritt hier bei uns die Resignation an Stelle der bestimmten Erwartung endgiltiger Vollendung. Wir können uns schwer von dem Gedanken losmachen, dass das Kommen des Gottesreiches ein, wenn auch durch mächtige Katastrophen und Wendungen unterbrochenes, langsames Wachstum sei. Gewiss ist uns nur, dass Gott den Sieg behält.

Doch meine ich, dass das als Einigungspunkt auch vollständig genüge. Wir sind mit ihm Hoffende und Sehnende, solche, die Gott zutrauen, dass er ein Grosses, Wunderbares schaffen könne, und die der beglückenden Zuversicht leben, dass Gott

gerade jetzt daran sei, grosse Dinge zu tun. Im letzten Grund hat seine und unsere Hoffnung doch den gleichen Quell: den starken, lebendigen Gott, dessen das Reich ist.

So sei es denn zum Schlusse frischweg ausgesprochen: es freut mich, dass wir die zwei Bücher haben, namentlich das Kuttersche. Diese zwei Bücher „gegen die Kirche" machen der schweizerischen Kirche Ehre. Sie sind nebenbei eine glänzende Probe für das weite Herz derselben: diese beiden Männer wären fast allerorts (vielleicht Bremen ausgenommen) am längsten Pfarrer gewesen.

Ein Wagnis war ihr Auftreten. Und das ist eben so erquickend, dass es auch im zwanzigsten Jahrhundert noch Heldentum gibt, dass die Männer nicht ausgestorben sind, die „nicht anders können". Denn im übrigen ist allerdings zu sagen, dass das kühne Manneswort unter uns recht teuer geworden ist.

Und das Beste ist, dass die beiden Bücher bei aller Kritik doch nichts Deprimierendes an sich haben, wenigstens nicht für den, der höhere Güter kennt als Kirche und Kultus. Kutter und Faber sind beide im Grunde nicht negative Geister und namentlich keine Rationalisten, sondern Männer der Sehnsucht. Sie leben in einem grossen Glauben. Sie brechen Fenster in die Mauern der kirchlichen Weltbetrachtung und zeigen uns Gott, wie er draussen in den weiten Landen waltet, die wir sonst „Welt" nennen. So stärken sie uns die Zuversicht zu Gott und seinem Reich und damit zur Sache Jesu, so erfrischen sie Lebensfreude und Arbeitslust und führen uns auf ein weites Feld Gottes, zu pflügen und zu säen. Dafür wollen wir dankbar sein.

Doch gilt dieser Dank eigentlich weniger ihnen, als ihm, der neues Leben in der Welt schafft und neue Gedanken in den Herzen erweckt. Manche von uns sind in einer recht öden Zeit jung gewesen. Die Welt schien so fertig zu sein. Im politischen Leben waren die begeisternden Kämpfe vorüber und die alten Ideale blass geworden; die kirchlichen Parteien hatten sich, des langen Haders müde, vertragen gelernt. Die Bibelkritik schien ihr Werk getan zu haben, die Kirchenverfassung war für die neue Zeit eingerichtet worden; in der Dogmatik hatten eine Anzahl Kirchenväter: Ritschl, Lipsius, Biedermann, Frank, Luthardt, jeder für seinen Kreis, das Christentum so hübsch zurechtgelegt, alles schien so abgeklärt, so beruhigt, fast drohte die Welt langweilig zu werden. Da hebt sich in geistigem Erdbeben der Boden unter unseren Füssen, über Nacht tauchen auf den verschiedensten Gebieten neue Gedanken und Stimmungen auf

und es eröffnen sich neue Fernen. Ja Gott sei Dank, es ist wieder eine Freude zu leben.

Ein weiterer Einwand gegen Hrn. Pfarrer Hauris Studie ist der Redaktion zugekommen in Form foigender

Frage:

An der in den letzten Nummern dieser Zeitschrift erschienenen Arbeit von Herrn Pfarrer N. Hauri in St. Gallen ist mir hauptsächlich der Satz auf Seite 85 unten aufgestossen; „Mögen Begriffe wie Präexistenz Christi, Logoslehre, Messianität, Wiederkunft, Wiedergeburt, Rechtfertigung durch den Glauben noch so sehr zeitgeschichtlich bedingt sein, sie reden eben von *göttlichen Tatsachen,* durch die Erlösung geschafft ist.“ Und sofort nachher: „. . . . . von den Tatsachen und Kräften, die sie *enthalten*“. Da ist doch wohl die Frage erlaubt, womit der Arbeitsteller diese mit apodiktischer Gewissheit aufgestellte Behauptung glaube erhärten zu können. Würde er die angeführten Begriffe: Präexistenz Christi, Logoslehre, Wiederkunft Postulate des christlichen Glaubens, wesentliche Stücke der christlichen Dogmatik nennen, so könnten wir ihm mit der Reservation zustimmen, dass sie früher, im Zeitalter der Orthodoxie, dafür galten, müssten aber sofort hinzusetzen, dass dem heute nicht mehr so ist, dass es *sehr umstrittene Begriffe* sind und dass ihre Zugkraft und Glaubwürdigkeit je länger je mehr dahinschwindet. Wie kann er aber von Tatsachen, sogar göttlichen Tatsachen reden, die hinter ihnen stecken? Ich gestehe, dass das Attribut göttlich mir in diesem Fall nicht stark imponiert. Sind es überhaupt keine Tatsachen. was ich anzunehmen geneigt bin, so hilft ihnen auch die prätendierte Göttlichkeit nicht über den Graben. Wären es aber wirklich Tatsachen, so sind sie natürlich eo ipso göttlich; denn alles wirklich Existierende hat doch seinen Grund in Gott. Lassen wir also das „göttlich“ weg, da es nichts zur Sache beidrägt und eher geneigt ist, die vorliegende Frage zu verwirren. Mit welchem Recht kann Herr Pfarrer N. Hauri bei der Parusie Christi, die doch tatsächlich noch nicht eingetreten ist und im günstigsten Falle erst noch zu erwarten steht, von einer Tatsache reden? Mit welchem Recht bei der Präexistenz, die über alle menschliche Erfahrung hinausgeht, über die wir daher ehrlicher Weise sagen: non liquet? Man kann ja, wie gesagt, darüber streiten, ob vielleicht zwingende Gründe dafür

sprechen, zu postulieren, Christus müsse von Ewigkeit her gelebt haben: das aber von vorne herein als Tatsache ausgeben, heisst sich des Fehlers einer petitio principii schuldig machen. Denn unser Satz hat man nur solche Dinge Tatsachen genannt, deren Existenz unzweifelhaft feststeht und vernünftiger Weise von niemand bestritten werden kann. Oder woher weiss Herr Pfarrer N. Hauri, dass die Logoslehre der alexandrinischen Philosophen fester steht als jedes andere Philosophem aus alter oder neuer Zeit und präzis auf die geschichtliche Persönlichkeit Jesu von Nazareth zutrifft? Die konservativen Theologen werfen neuerdings gerne mit Tatsachen um sich, die näher besehen nur Dogmen und Schneeballen sind. Der Arbeitsteller soll seine bessere Wissenschaft zum besten geben, wenn er Gründe kennt, die die angegebenen Begriffe zu Tatsachen erheben. Ich meinerseits gestehe, dass ich dann meine ganze Theologie einer gründlichen Revision unterwerfen müsste. Da kann er eine Seele retten. *A. Farner, Pfarrer.*

Literatur.

Schmidlin, Monsignore Ludwig Rochus, **Solothurns Glaubenskampf und Reformation im 16. Jahrhundert.** Solothurn 1904, VI und 399 S., **Fr. 5. 85.**

Eine aktenmässige Darstellung der Solothurnischen Reformationsgeschichte wäre schon lange erwünscht gewesen. Die älteren Schriften von Glutz-Blozheim (im schweizer. Museum 1816), Pfarrer Hemmann von der reformierten Gemeinde in Solothurn (1862) und seinem erbitterten Gegner, dem Kapuzinerpater Alexander Schmid (1863), sind teils Tendenzschriften, teils fehlt ihnen noch das umfassende Studium der Akten, die ja auch erst seither recht zugänglich geworden sind. An diesem Studium hat es nun der Verfasser der vorliegenden Arbeit, katholischer Pfarrer in Biberist, nicht fehlen lassen, sondern, wie er sagt, 20 Jahre darauf gewandt, was man dem Buche auch anmerkt. Wir müssen ihm auch dankbar sein für die Veröffentlichung vielen bisher ungedruckten Materials. Eine andere Frage ist es freilich, ob er sich von konfessioneller Einseitigkeit immer freigehalten hat. Er selbst bekennt im Vorwort, dass er den katholischen Standpunkt wahre, er lasse aber „ohne Voraussetzungslosigkeit“ die

Quellen sprechen und Freund und Gegner gleicher Weise zum Worte kommen.

Sympathien für die reformatorische Bewegung, die schon seit 1522 auch in Solothurn stark einsetzte, von dem nahen Bern mit allen Mitteln gefördert wurde und eine Zeitlang dem Siege nahe war, darf man von einem römisch-katholischen Pfarrer freilich nicht erwarten. Aber auch rechte historische Unbefangenheit, wie sie z. B. die für jene Zeit vortreffliche Schrift des Historikers Glutz-Blozheim, der doch auch Katholik war, auszeichnet, lässt das vorliegende Werk etwas vermissen. Der Verfasser bemüht sich zu zeigen, dass die reformatorisch Gesinnten stets eine kleine Minderheit waren, die durch allerlei unlautere Mittel die Mehrheit zu vergewaltigen suchte, was ihr dann freilich nicht gelang. In diese Beleuchtung stellt er die beiden Abstimmungen, die nach dem Erlass des Mandates über freie Predigt des Wortes Gottes vom 22. September 1529 zu Ende dieses und zu Anfang des folgenden Jahres in den Gemeinden stattfanden. Er rechnet heraus, es haben sich von den 55 solothurnischen Gemeinden nur 19 für den neuen, 30 für den alten Glauben ausgesprochen, während 6 unentschieden waren. Das steht mit den von ihm selber mitgeteilten Gemeindeantworten teilweise in geradem Gegensatz. Und wenn der bernische Chronist Anshelm angibt, dass von den Solothurner Pfarrern damals 34 zum Evangelium standen und der Reformator Berchtold Haller am 29. Oktober 1530 an Zwingli schreibt, dass von den 46 Landpfarreien nur noch 14 Messe und Bilder beibehalten haben, so können diese Nachrichten doch schwerlich ganz unrichtig sein. Schliesslich gibt der Verfasser selber zu: „Bei dem Schwanken des in sich geteilten Rates verdankt der Kanton die Erhaltung der katholischen Religion der Standhaftigkeit der Stadtburgerschaft und dem hochherzigen Schultheiss von Wenge an deren Spitze“ (158). Aber auch die Stadtburgerschaft war stark von reformatorisch Gesinnten durchsetzt. Schmidlin gibt an, bei einer Abstimmung, die im Dezember 1529 in der Stadt vorgenommen wurde, haben durch Einwerfen von Pfennigen 200 Bürger für den alten und 100 für den neuen Glauben gestimmt. Diese Zahlen sind doch merkwürdig rund. Allerdings gibt auch Berchtold Haller in seinen Briefen an Zwingli vom 14. Februar und vom 29. Oktober 1530 (bei Schuler und Schulthess VIII, 410. 541) für die Stadt das nämliche Verhältnis an und es mag für jene Zeit zutreffen. Aber ein Namensverzeichnis, das in den Akten der Solothurner Reformation im bernischen Staatsarchiv enthalten ist, führt nach Zünften geordnet 187 Päpstliche und 151 Evangelische auf

(Strickler, in seiner Aktensammlung zur schweizer. Reformationsgeschichte II, Nr. 1028, rechnet 189 Päpstliche und 151 Evangelische). Das ist doch ein anderes Verhältnis. Leider ist das Verzeichnis nicht datiert und seinem Ursprung nach nicht näher nachweisbar. Aber es wird doch auf guten Nachrichten beruhen, vielleicht durch eine der zahlreichen bernischen Gesandtschaften von Solothurn zurückgebracht sein. Wenn es ins Jahr 1529 gehören sollte, so wäre es wohl im Anschluss an die Abstimmung des Landvolkes zu Ende dieses Jahres aufgenommen. Jedenfalls ist das Verhältnis der beiden Parteien zu einander, der Natur der Sache nach, nicht immer numerisch genau das gleiche gewesen, und eine so starke Minorität wie die der Evangelischen konnte wohl hoffen, nach und nach zur Majorität zu werden, sodass ihre Stellung keineswegs hoffnungslos war. Am Ende war es dann doch nur das „Glück von Kappel", das den Sieg des Katholizismus in Solothurn entschied.

Merkwürdig ist besonders die Darstellung der Geschichte vom Schwitzen des heil. Ursus, die der Verfasser gibt. Bisher glaubte man, dieses Mirakel sei vorgekommen, während Berchtold Haller vom 24. Januar bis zum 14. Februar 1530 in Solothurn predigte. So erzählt es der Chronist *Anshelm*,[1]) der, wie er sagt, damals selber dabei war. Haller habe schon an dreissig Predigten gehalten gehabt, in der Woche zu Barfüssern, am Sonntag zu St. Ursen, als plötzlich ein klägliches Geschrei durch die Stadt ging, am Haupte des Heiligen zeigen sich Schweisstropfen. Der Propst Löubli habe anderen Tages ein feierliches Hochamt gehalten, um dem Heiligen für seine Warnung zu danken. Darauf seien gegen Haller so arge Drohungen ausgestossen worden — die Frau eines Ratsherrn wollte ihr Messer in seinem grossen Bauch umkehren — dass man ihn von Bern zurückberief. Nach Schmidlin wäre nun das Mirakel schon am 16. Januar vorgegangen, das Dankfest am 17. gehalten worden und die Sache hätte mit Hallers Predigt nur insofern zu tun, als man den Vorfall später auf Haller bezog, nachdem ihn der Berner Rat den Solothurnern auf ihr Begehr am 16. Januar auf einen Monat bewilligt hatte. Auf welchen Quellen diese andere Darstellung beruht, sagt uns der Verfasser, der sonst fleissig citiert, leider nicht. Ich habe gefunden, dass er sie, fast wörtlich, dem „Neuen Solothurner Kalender" auf das Jahr 1792 entnommen hat, in

[1]) Anshelms Bericht ist dann durch Michael Stettler in seinen Annales von 1627 benutzt und veröffentlicht worden. Nachdem aber nun Anshelm selbst in der Ausgabe des bernischen histor. Vereins, Band VI, 21 ff gedruckt vorliegt, hat man sich an ihn zu halten, als an Stettlers Vorlage.

dessen Jahrgängen damals eine Darstellung der solothurnischen Reformationsgeschichte erschien. Sie rührt her von dem Kantor am St. Ursen-Stift *Franz Jakob Hermann* (1717—1786) und ist also erst nach dem Tode des Verfassers veröffentlicht worden; Schmidlin bezeichnet diese Aufzeichnungen selbst anderswo als „unexakt und mit vielen falschen Daten versehen" (146, Anm. 2), um so schlimmer ist es, dass er sich gerade hier auf sie verlässt. Das Datum des 16. Januar findet sich nun zwar auch schon in *Franz Haffners* „Solothurner Schauplatz" II, 213, der 1666 erschien. Aber auch Haffner gilt keineswegs als zuverlässig und gerade hier sind seine Nachrichten schon dadurch diskreditiert, dass er den Vorfall ins Jahr 1529 statt 1530 setzt und dazu noch angibt, der Schweiss sei an St. Ursen *Bildnis,* statt an seinem Schädel, erschienen. Haffner benutzt hier noch nicht die von seinem Vorfahr Anthoni Haffner verfasste geschriebene Chronik, die er dann für die folgenden Ereignisse des Jahres 1530 ausschreibt. Seine Angaben sind also mit Vorsicht aufzunehmen.

Ich habe dem Zusammenhang der Sache näher nachgeforscht und Folgendes ermittelt. Der nämliche Franz Jakob Herrmann, der die Erzählung im Solothurner Kalender verfasst hat, ist auch der Gewährsmann, der die Herausgeber der Acta Sanctorum, Band VIII des September, 288 ff informiert hat. Für die Darstellung des Schwitzwunders benutzte er dabei die Schrift des Chorherrn und Stiftscustos *Johann Wilhelm Gotthard* († 1649), die unter dem Titel: „Katholisches Solothurnisches Magnificat" 1644 in Freiburg erschien und wieder 1700, also ebenfalls nach des Verfassers Tode, unter dem Titel: „Katholischer Solothurnischer Ehren-Preis" in Solothurn neu gedruckt wurde.[1]) Hier und in den Acta Sanctorum findet sich nun die Angabe, ein Zwinglianer habe einem katholischen Mitbürger heftig gedroht mit den Worten: „Es müsse morndriges Tags dein Dürsslein mehr als gnug schwitzen." Damit habe er andeuten wollen, dass am nächsten Tage die Evangelischen die Ursuskirche überfallen, die Altäre zerstören, die Bilder „ausmustern" und das Heiltum St. Ursi samt seiner heiligen Gesellschaft profanieren oder gar verbrennen würden. Dieser zwinglianische Burger sei zu einem prophetischen Kaiphas und Wahrsager geworden, denn eben auf den betreffenden Tag habe das Heiltum des heiligen Martyrers Ursi öffentlich angefangen zu schwitzen, was durch

[1]) Die genannten Schriften sind mir durch die freundliche Gefälligkeit des Hrn. Prof. Martin Gisi, Kantonsbibliothekar zu Solothurn, zugesandt worden.

Abgeordnete des Rates konstatiert worden sei. Dann fährt Gotthard fort: „Es hat aber solcher Schweiss nicht allein andeuten wollen das böse und greuliche Fürnemmen, so die Zwinglianer hatten wider mehrgedachte St. Ursi Kirchen, sondern auch die gefährliche dissension der gantzen Statt, dann es *eben auf solchen Tag* wenig gefehlt, dass die Catholische und Zwinglianische Burger einanderen den Garauss mit grossem Blutvergiessen gemacht hätten.“ Weil nun die Zwietracht noch lange gedauert, so habe sich „solcher traurige Schweiss“ noch zwei andere Mal wiederholt, zuletzt am Feste St. Leodegari (2. Oktober). Soweit Gotthards Bericht.

Wie man sieht, gibt dieser Bericht durchaus keine Handhabe dazu, das Wunder auf den 16. Januar zu verlegen. Der Tag, an dem es geschah, kann nur der Tag sein, wo die Parteien wegen der Drohungen gegen Haller fast handgemein wurden, also der 7. Februar. Das Datum des 16. Januar ist daher stark verdächtig, dem Bestreben entsprungen zu sein, den Vorfall nicht direkt mit Hallers Predigten in Solothurn zusammen zu bringen. Es fehlte wohl nicht an Spöttereien von reformierter Seite, dass der tapfere Kriegsmann St. Ursus wegen des Berner Prädikanten solchen Angstschweiss vergossen habe.

Auch die Deutung, die Gotthard der Rede des Zwinglianers gibt: Morgen wollen wir eurem Dursli so heiss machen, dass er schwitzen muss, dass nämlich ein Überfall der Ursuskirche geplant gewesen sei, ist höchst unwahrscheinlich. Die Rede wird sich einfach darauf bezogen haben, dass Haller in seinen Predigten nun auch die Heiligenverehrung angreifen werde, ebenso wie er am 4. Februar nach Bern schrieb, er werde am nächsten Sonntag, den 6. Februar, die Messe angreifen.

Gehen wir einmal ohne Rücksicht auf die späteren Darstellungen den amtlichen Akten nach. Im Solothurner Ratsprotokoll, das ich letzthin einsehen konnte, findet sich den ganzen Januar 1530 hindurch keine Notiz, die mit dieser Sache in Beziehung stände. Erst am 10. Februar kommt die erste Erwähnung vor und zwar in der Sitzung des Grossen Rates, wo die Katholiken 14 Klagpunkte gegen die Evangelischen vorbringen (Stricklers Aktensammlung, II, 1123): „Zum nünden, haben sie getröwt, si wöllen St. Ursen als heiss machen, dass er müsse schwitzen. Zum zehenden, so ist etwas zeichen vergangen (vorgegangen), das wir für gross haben, das wir nun Gott heimsetzen. Uff soliehs hat Hermann Holzmüller gesprochen: rede man vil, so liege (lüge) man vil, von St. Ursen, wann er schwitze trän wie hackmesserstil. Ist unser meinung, er sölle darum gestraft

werden.“ Sollten nun wirklich die Katholischen diesen Fall erst am 10. Februar vor Rat erwähnt haben, wo er schon mehr als drei Wochen alt war, wenn der 16. Januar das richtige Datum wäre?

Nach Schmidlin freilich wäre schon vorher offiziell von der Sache die Rede gewesen. Er gibt an (166), es habe am 17. Januar ein feierliches Bitt- und Dankfest zu Ehren des Wunders stattgefunden, zu dem der Rat alle Zünfte einlud. Auch hievon weiss das Ratsprotokoll nichts, während doch eine Erwähnung durchaus zu erwarten wäre. Schmidlin führt freilich (168) aus dem Ratsprotokoll vom 8. Februar an, dass an diesem Tage der Wortführer der Evangelischen, Seckelmeister Urs Stark, unter andern Beschwerden darüber geklagt habe, dass man die Pfister bestraft habe, die *an dem neulichen Bitt- und Dankes Hochamt* nicht haben teilnehmen wollen. Damit wäre allerdings ein früheres Datum für das Fest und also auch für das Wunder gewonnen, aber das Ratsprotokoll sagt in Wirklichkeit ganz etwas anderes. Es steht da nichts von dem „neulichen Bitt- und Dankes-Hochamt“, sondern es heisst wörtlich so: „Antreffend min Herren und Meyster zu den Pfistern und die Bussen, so si uff ettlich *des Kilchgangs halb* gelegt, sol gehalten werden wie der Gerweren halb vorgelutrott.“[1]) Dazu gehört die vorangehende Notiz wegen Benedikt Mosers, der als Evangelischer von der Gerwernzunft gemassregelt worden war: „ist geratten, das min Herren und meister zu den Gerwern Mosern söllen haltten wie ander Zunfft die iren, namlich zu Kertzentragen und lütten söllen si ihn nit zwingen, aber das schüchen und hassen uff den Zünfften sol abgestelt sin“ etc. Die Pfisternzunft hatte also ihre evangelischen Mitglieder, deren sie nach dem obenerwähnten Verzeichnis im bernischen Archiv sechs besass, zur Teilnahme an den kirchlichen Übungen und Feierlichkeiteu ihrer Zunft zwingen wollen und die Abwesenden bestraft, worüber sich die Evangelischen vor Rat beschweren und Recht erhalten. Das ist aber etwas ganz anderes, als das Bitt- und Dankesfest wegen des Wunders. Somit entbehrt der frühere Ansatz desselben der Stütze in den massgebenden Akten und die Datierung auf die Zeit etwa vom 4.—7. Februar bleibt im Rechte.

Allerdings ist es nun andrerseits auffallend, dass weder in Berchtold Hallers Briefen aus Solothurn, noch in den Berichten der bernischen Gesandten auch nur das Geringste von der Sache gesagt wird. Wir haben aus jener Zeit 5 Briefe von Haller aus

[1]) Ratsbuch Nr. 19 (S. 38, 5).

Solothurn, vom 28. Januar, 4., 6., 7. und 14. Februar. Der letzte, an Zwingli gerichtet, steht in dessen Werken, die beiden vom 4. und 6. Februar hat *Blösch* in dieser Zeitschrift (1886, 180 f.) veröffentlicht, die beiden andern liegen noch ungedruckt in einem von Michael Stettler geschriebenen Sammelband auf der Berner Stadtbibliothek. Haller schreibt da das Misslingen seiner Arbeit in Solothurn namentlich dem Umstande zu, dass wiedertäuferische Lehren bei vielen der Solothurner Evangelischen starken Anklang gefunden hatten, was dann die übrige Bevölkerung kopfscheu machte. Von der Wundergeschichte sagt er kein Wort. Ebensowenig enthalten die Berichte der bernischen Gesandten, in deren Namen der Venner Niklaus Manuel am 8. und am 10. Februar nach Bern schrieb, ein Wort von der Sache. Auch diese hat Blösch an der erwähnten Stelle abgedruckt, nachdem sie schon Stettler in seinen Annales (II. 35) veröffentlicht hatte. Warum schweigen wohl diese Zeugen über die Sache? Man kann sich nur denken: aus Verachtung, weil sie diese Geschichte von einigen Wassertropfen an einem Heiligenschädel zu töricht fanden um ihrer Erwähnung zu tun. In dieser Auffassung wird man bestärkt durch einen andern Vorgang, der mit dem vorliegenden in naher Verbindung steht. Der Schultheiss Hebolt, ein Hauptführer der katholischen Partei, war an der Konstatierung des Wunders zugleich mit dem Propst Löubli, dem Venner Ochsenbein und dem Stadtschreiber Hertwig beteiligt gewesen. Im August war er dann in Augsburg zum Reichstag. Im September erschien er vor dem Rat in Solothurn und beschwerte sich über eine üble Nachrede, die der Falkenwirt Reiff in Bern wider ihn ausgestreut habe: Er solle dem Kaiser gesagt haben, ehe Solothurn den lutherischen Glauben annehme, werde es sich eher an das Haus Oesterreich hängen und ergeben. Er verlangte, dass gegen den Verläumder vorgegangen werde. Der Rat von Solothurn schrieb das am 14. September nach Bern, Reiff wurde vorgeladen, gab aber als „Vorsager“ den Venner Peter Im Hag an, der abwesend war. Als dieser heimkam, wurde er ebenfalls vernommen und der Berner Rat berichtete daraufhin am 22. September nach Solothurn: Im Hag habe gesagt, es sei eine Schrift von Augsburg nach Zürich gekommen, in der diese Beschuldigung gegen Hebolt ausgesprochen war, die habe er dem Solothurner Venner Hugi, zum Löwen, sehen lassen und so sei die Rede kund geworden. Hebolt verfolgte die Sache weiter und klagte nun beim Rate von Zürich. Er ging von der Tagsatzung zu Baden am 6. Februar 1531 dorthin und da kam nun die ganze Beschuldigung zur Sprache, wie sie zuerst in einem Schreiben aus Augs-

burg an den Pannerherrn Schweizer gelangt war. Da lautete sie nun viel vollständiger (Strickler, Aktensammlung III. 125): „Wie er, Schultheiss Hebolt, Sant Ursen bild zu Solothurn herfür tragen oder tragen lassen, und je wöllen sechen, ob dasselb schwitzen wölte ald nit, und in disen dingen hett sölich bild so heftig geschwitzt, dass das tuch, darin es gelegen oder umgeben gsin, ganz und gar nass, also dass der schweiss durch das tuch ushin getrungen sye, desglich, eb sy sich vom alten glouben zu Solothurn lassen tringen, ee wöltind sy sich wider an ein hus Österrych ergeben und untertänig machen.“ Dass er solches oder ähnliches gesagt habe, stellte Hebolt ganz und gar in Abrede und verlangte, dass Schweizer widerrufe. Dazu kam es aber nicht, da Schweizer sich auf die Nachrichten aus Augsburg berief, die von Personen herrührten, die der Stadt Zürich Gutes gönnten und zu Zeiten, wo es nötig sei, in getreuer Meinung Nachrichten geben. Der Rat entschied, ein Widerruf sei nicht am Platze, doch höre man das am liebsten, dass Hebolt an der Rede unschuldig zu sein glaube und wolle in Gottes Namen das bessere annehmen.

Hier wiederholt sich also die Erscheinung, dass im amtlichen Verkehr zwischen Bern und Solothurn von diesem mit Hebolts angeblichen Reden eng zusammenhängenden Wunder geschwiegen wird, während es dann in Zürich bei anderer Gelegenheit und zwar in üppiger Entfaltung, zur Sprache kommt. Hier finden wir auch schon die Übertragung des Schwitzens vom Schädel auf das Bild des Heiligen und die starke Übertreibung des Wunders selbst, indem der Schweiss die Hülle des Heiligen durchdringt.

Wir sind damit auf den Bericht Anshelms zurückgewiesen, der überhaupt von allen der Sache am nächsten steht. Dieser Chronist ist auch sonst als zuverlässig anerkannt und da er hier den Vorfall als Augenzeuge berichtet, so ist ihm wohl um so mehr zu trauen. Er beschreibt den Fall so (VI. 22): „Nun in bewegtem glöuf, durch zweier zang abents am fischbank entstanden und on schaden zertreten, als morndes frü die evangelischen sich zuon Barfüssen und die bäbstischen uf s. Ursen kilchhof sich gerotet hatend, kam ein gschrei in d'stat: der heilig s. Urs schwitzte; dan im fronaltar uf siner decki helle tropfen gesprengt lagend, uss gesprengtem wihwasser, is oder salz geschmolzen, wie ichs selbs gesehen hab.“ Ob die Tropfen von Menschenhand gesprengt waren, etwa von dem findigen Propst Löubli, wollen wir nicht untersuchen, genug, dass der Vorgang hier ganz bestimmt mit dem Auftreten Hallers in Verbindung

gesetzt wird und den Katholischen als Kampfmittel gegen den unbequemen Prediger dienen muss und auch trefflich gedient hat. Damit ist dann auch die Zeit des Vorgangs bestimmt; nach dem Zusammenhang, den Anshelm darbietet, kann es nur der 7. Februar gewesen sein. Das Hochamt, das Löubli abhielt, fällt dann auf den 8., an dem der Rat wegen des „gestrigen Aufruhrs" verhandelte. Schmidlins Darstellung ist also hier mit den Quellen nicht im Einklang. —

Auch an andern, kleineren Unrichtigkeiten fehlt es in dem Buche nicht. Wir erwähnen nur einige wenige. Hans v. Rütte's Fastnachtsspiel ist nicht 1522, sondern 1532 zu setzen (27), 1522, oder richtiger 1523, wurden die Spiele Niklaus Manuels aufgeführt. — Das Bernische Mandat von Viti und Modesti 1523 bringt der Verf. (29) noch in der Fassung des Missivenbuches, wie es Stürler hat drucken lassen mit der Variante: „wie gemäss sy syen", statt: „ungemäs, ssy sygind vom Luther" u. s. w. Nachdem der amtliche Druck des Mandates gefunden ist, hat dieser Fehler des Missivenbuches keinen Wert mehr. — Die Beschwerde des Berner Rates über den Lesemeister des Predigerklosters vom 18. Februar 1524 bezog sich nicht auf Hans Heim (31), der erst im Sommer nach Bern kam, sondern auf dessen Vorgänger. — Am Eingang des Münsters in Bern stand kein Marienbild, das bei der Reformation zertrümmert und durch ein Bild der „verbundenen Gerechtigkeit" ersetzt worden wäre (108), sondern höchstens ein Bild des Schutzpatrons St. Vinzenzius.

Schlimmer als diese kleinen Versehen sind die Stellen, an denen die Parteistellung des Verfassers erkennbar wird. Den Reformatoren redet er gern Übles nach, während er die Katholiken lobt und erhebt. Das zeigen Bemerkungen wie: „Luther (früher Luder)" (3); Zwingli in Glarus „unmöglich geworden" (7); „er hatte die Tochter des Stiftsammanns Hans Oechsli in Einsiedeln in andere Umstände gebracht" (8); „er heiratete den 2. April Anna Reinhard, welche ihm den 31. Juli gleichen Jahres eine Tochter, Regula, gebar" (20); Oekolampad „wenig charakterfest" (65); die Akten der Berner Disputation „verschweigen die Argumente der Gegner, die Naterzungen genannt werden" (107) — der Ausdruck Natterzungen in der Vorrede der Akten geht gar nicht auf die Gegner bei der Disputation, die ausführlich genug zu Worte kommen, sondern auf die Verläumdungen, mit denen Eck die Disputation überschüttet hatte —, solche schnöde Bemerkungen sind nicht gerade Zierden einer historischen Darstellung. Wenn der Verf. dagegen den ehemaligen Berner Chorherrn Löubli, dem in Bern der Boden zu heiss wurde, sodass

er 1527 nach Solothurn ging und sich zum Propst wählen liess, „einen Mann von apostolischem (!) Eifer, Scharfsinn, Klugheit, Gewandtheit, grosser Gelehrsamkeit und Geradheit“ nennt (82), so kann das dem Kenner der Akten nur ein Lächeln entlocken. Löubli war durchaus der Typus eines Weltgeistlichen in höherer Stellung, wie sie damals vorkamen, ein Weltmann durch und durch, stets in Geschäfte und Schulden verwickelt, ein gewandter geistlicher Faiseur, aber alles andere eher als ein apostolischer Charakter. Aber — er hat stark mitgeholfen, dass die päpstliche Kirche in Solothurn aufrecht blieb, und das ist natürlich für unsern Monsignore mehr als alles andere.

Nach dem Misslingen des Reformationsversuches sei dann, sagt unser Verfasser, durch Kapuziner und Jesuiten in Solothurn eine „wahre Reformation“ durchgeführt worden. Zunächst bestand diese darin, dass die sittlichen Massregeln, die der Einfluss der „Neuerer“ durchgesetzt hatte, wieder in Abgang kamen. Heinrich von Arx, ein Führer der Reformierten, hatte die Aufhebung des Frauenhauses und die Verminderung der zahllosen Feiertage durchgesetzt, auch war vom Rate eine Bestimmung angenommen worden, nach der der Verführer einer Jungfrau diese heiraten musste. Das wurde Ende 1532 als „beschwerlich und unlidlich ganz und gar abgestellt“ und auch das Ehegericht wieder aufgehoben. Allerdings bemühte sich der Rat, das Konkubinat der Geistlichen zu verbieten, aber noch 1594 musste der Priester zu Dornach „erkundschaftet werden, ob er so schändlich mit Konkubinen haushalte und alle vier Wochen eine neue von Basel bringe“ (386).

Die Männer, die unter grossen Schwierigkeiten und Gefahren der Reformation in Solothurn Eingang zu verschaffen suchten und ihre Haltung teilweise mit dem Verlust ihrer Güter, ihrer Heimat und sogar ihres Lebens bezahlt haben, verdienen doch eine andere Würdigung, als sie ihnen in dem neuen Werke zu Teil wird. Wer ihre Bestrebungen, ihren Mut, ihre Ausdauer und auch ihre Fehler objektiv kennen lernen will, der wird in der älteren Schrift von Glutz mehr Unbefangenheit und vornehme historische Haltung finden, als bei dieser Darstellung eines fleissigen und kenntnisreichen Mannes, der aber die Vergangenheit zu sehr vom Standpunkte des modernen Ultramontanismus betrachtet. *R. Steck.*

* * *

Weil Pfarrer Schmidlins Darstellung der Reformation und Gegenreformation in Solothurn laut der Ankündigung des Herrn Verfassers mit dem Anspruch auftritt, „als 15-jährige Arbeit . . . sich lediglich auf die archivali-

schen Quellen zu stützen und zugleich die neueste einschlägige Literatur zu berücksichtigen, ... (und alles) . . . im Detail aktenmässig darzulegen", worauf der „Anspruch hohen Interesses" und raschen Verbrauchs der Auflage gegründet wird, — weil somit die Versuchung nahe liegt, das Buch für eine relativ abschliessende Darstellung des vorwürfigen Themas zu betrachten, — so geben wir mit Vergnügen noch einer zweiten Kritik Raum. Dieselbe fusst auf einer uns druckfertig vorliegenden, umfangreichen Bearbeitung des nämlichen Gegenstandes, und es mag die Leser der „Schweiz. theol. Zeitschr." interessieren, einige weitere Differenzen kennen zu lernen. Nimmt die Abonnentenzahl dieses Blattes in gleichem Masse zu wie im laufenden Jahr, so wird es in kurzer Frist möglich sein, solch grössere Arbeiten der Öffentlichkeit darzubieten.

* * *

Im ersten Hauptabschnitt sucht der Verfasser an Hand von Quellenstudien zwei Aufgaben zu lösen: einerseits die offizielle Politik darzustellen, die der Stand Solothurn zu den kirchlichen Reformbestrebungen des 16. Jahrhunderts einnahm, anderseits ein Bild der bis anhin zu wenig bekannten, sehr interessanten Glaubensbewegung in Stadt und Landschaft Solothurn selbst zu zeichnen. Mit anerkennenswertem Fleiss hat er das reichhaltige Material — er nennt es wenig geschmackvoll den „alten, weichen und zarten Solothurner Kohl" — zusammengesucht und verwertet, rühmend muss hervorgehoben werden, dass er seinen im Vorwort ausgesprochenen Grundsatz, zwar den katholischen Standpunkt zu wahren, aber in objektiver Weise Quellen und Literatur sprechen zu lassen, mit Absicht nirgends untreu geworden ist.

Mit einer Offenheit, deren man sich an manchem kathol. Geschichtsschreiber der Gegenwart ungewohnt ist, spricht er im I. Kapitel: „Ursachen des Glaubenskampfes" es aus, dass das kirchliche Leben vor der Reformation an schweren Gebrechen litt. „Ein grosser Teil der niedern Geistlichkeit war in Unwissenheit und Unsittlichkeit versunken. Die Konkubinatswirtschaft war so zu sagen allgemein. Ebenso nachteilig für die Seelsorge war die käufliche Vergebung der Pfründen, die sie an andere Geistliche verpachteten" (pag. 1), die Klagen gegen die Kurie anerkennt er alle als berechtigt.

Die in sehr weitem, aber doch unvollständigem Rahmen gefasste Schilderung der allgemeinen schweizerischen Reformationsgeschichte und des Verhaltens der Solothurner Regierung dazu bringt wenig neues; sie zeigt, dass die tonangebenden Kreise der Stadt mit wenig Ausnahmen lange entschieden der alten Lehre treu blieben, ohne gegenüber Zürich jene schroffe Haltung einzunehmen, wie die V Orte; sie stellt dar, wie durch die Reformation des befreundeten, mächtigen Bern auch Solothurn trotz alles Sträubens in den Kreis der Bewegung gezogen und seine Politik derselben günstiger wird, indem es Bern im II. Kappelerkrieg sogar Zuzug leistet; sie beschreibt endlich, wie die Niederlage der reformierten Stände von 1531 und vollends der missglückte Aufstand von 1533 Solothurn aus dieser Bahn herauswirft, sodass es von nun an entschieden sich auf die Seite der kathol. Orte stellt, 1534 mit ihnen in ein besonderes Burgrecht tritt und nachher in allen religiösen Fragen nach dem Zeugnis Salats „wol und standhafticklich" zu seinen neuen Verbündeten hält.

Ist zu dieser Darstellung, was Solothurn betrifft, inhaltlich nichts wesentliches zu bemerken — formell fällt unangenehm die unübersichtliche Zersplitterung derselben auf — so verhält es sich anders mit dem II. Teil, der *Geschichte der kirchlichen Reform im Innern Solothurns.* Dieser erzählt, wie die neue Lehre nach einigen ersten missglückten Anfängen (1522/23) nach dem Übertritt Berns mit Erfolg auch in Solothurn einzudringen begann, wie ihre Ausdehnung im Jahre 1531 den Höhepunkt erreichte, durch den Ausgang des II. Kappelerkrieges völlig aufgehalten und nach dem misslungenen Aufstand der Reformierten vom 30. Okt. 1533 fast gänzlich unterdrückt wurde.

Hier steht der Kritik ein weites Feld offen. Vor allem kann dem Verfasser, der auch hier mit Fleiss viel — nicht alles — Material zusammengetragen hat, der Vorwurf nicht erspart bleiben, dass es ihm nicht gelungen ist, dasselbe zu einem abgerundeten, plastischen Bilde zu verarbeiten; störend für den Fluss der Darstellung wirkt besonders die häufig in den Text verflochtene Polemik, die eher in die Anmerkungen gehört hätte; dazu passiert es dem Verfasser immer häufiger, dass er falsche Behauptungen aufstellt, sodass schliesslich dieser Abschnitt als an Ungenauigkeiten und Fehlern reich bezeichnet werden muss. Heben wir einige davon hervor:

In der Besprechung des ersten abgewiesenen Vorstosses der solothurnischen Reformierten (Frühjahr 1527) behauptet Schmidlin (p. 82): „Die Neugläubigen scheuten einen weitern Ausfall"; p. 144 gibt er aber selber richtig an, dass sie schon im Juli desselben Jahres mit teilweisem Erfolg beim Rat um Verminderung der übergrossen Anzahl von Feiertagen einkamen.

Pag. 153 beschuldigte er die Berner Boten, sie hätten zum vierten Mal gedroht, die „Abgötterei" d. i. Bilder und Messe in ihren (der Berner) hohen Gerichten auf Solothurner Boden selbst abzuschaffen; richtig ist, dass sie zum vierten Mal Solothurn aufforderten, dies zu tun und erst, nachdem sie auf drei Beschwerden keine Antwort erhalten hatten, drohten, selbst Hand anzulegen.

Mit Glutz-Blozheim, der im Schweizerischen Museum 1816 eine erste, aber sehr mangelhafte Darstellung dieser Ereignisse gibt, beschuldigt er (p. 157) die Neugläubigen, 1529/30 in der Landschaft Solothurns herumgezogen zu sein, um das Landvolk zu bearbeiten und die Dorfkirchen *eine nach der andern* ihrer Zierden zu berauben; beide vermögen aber nicht den geringsten Beweis dafür aufzubringen; Tatsache ist, dass in jener Zeit in einer *einzigen* Ortschaft, Hägendorf, die reformierte Minderheit die Bilder wider den Willen der katholischen Mehrheit entfernte.

Falsch ist die Behauptung Schmidlins (p. 166): die Katholiken hätten die täglichen Predigten Hallers „sehr fleissig" besucht; Haller selber klagt in einem Briefe nach Bern, dass seine Gegner nicht in seine Predigten in die Barfüsserkirche kämen und zum voraus sprächen: „ich (Haller) werde ihnen nüt abklappern."

In der Zeitangabe (16./17. Januar) durchaus falsch, für den Geisteszustand eines katholischen Priesters des 20. Jahrhunderts höchst bezeichnend, ist die Erzählung Schmidlins (p. 165/66) von jenem merkwürdigen Vorfall, den Stettler höhnisch als „grosses Wunder" bezeichnet. Ein Neugläubiger hatte die Verehrung des Schutzpatrons der Stadt, des heiligen Ursus, ver-

spottet und (anlässlich der Predigten Hallers über die Heiligen und deren Gebeine?) gedroht, „sie wöllen Sant Ursen als heiss machen, dass er muesse schwitzen.“ (Strickler II, pag. 440). Wirklich wurden am Schädel des Heiligen einige Tropfen bemerkt, die Führer der katholischen Partei erkannten darin eine Warnung des Heiligen, ein „Wunder“ und sprachen ihm in einer grossen Feierlichkeit ihren Dank aus. Mit Schärfe wendet sich Schmidlin nun gegen den Versuch Stettlers, dieses Ereignis auf natürliche Weise zu erklären; alles verrät seine Geneigtheit, die er aber nicht auszusprechen wagt, zu glauben, dass der Totenschädel wirklich *aus Angst geschwitzt* habe! Dass Schmidlin den von grosser Roheit zeugenden Ausruf einer Ratsfrau: „sie wollte ihr Messer in dem grossen Bauch (Hallers) umbweltzen“ (Stettler pag. 35) *warm* findet (p. 166), ist eine mit dem von ihm so gerühmten *„ersten Strahl des katholischen Glaubenswerkes, der christlichen Nächstenliebe“* (p. 287) schwer vereinbare Erscheinung. Die Thesen zur Berner Disputation werden S. 88 mit der Charakteristik eingeführt: „welche das 1500-jährige Christentum in seinen Grundlehren einfach über den Haufen warfen“; die Disputation ist ein „abgemachtes Schluss-Scheinmanöver zur Beschönigung des Abfalls vor dem Volk“ (S. 97). Von solcher Polemik wimmelt es; das nennt man wirklich „ohne Voraussetzungslosigkeit“ (Vorwort) Geschichte schreiben. Der lapsus linguae wird ungewollt zur Wahrheit.

Schlimm ist, dass Schmidlin durch seinen „katholischen Standpunkt“ sich doch mehrmals zu unwahren Schlüssen und Darstellungen verleiten lässt. Als der Leutpriester Simon Mägli (p. 146, 154) wegen der Anschuldigung, durch drohende Worte gegen die Reformierten grossen Unwillen erregt zu haben, aus Stadt und Land verwiesen wird, stellt er ihn als einen Märtyrer der guten Sache dar, einfach, weil er sich folgenden Tags seines Ausspruches nicht mehr entsinnen kann oder will; von Thomas Schmid, einem Freund der neuen Lehre, Landvogt zu Dorneck und Anführer des Solothurner Kontingents im II. Kappelerkriege, behauptet er (pag. 143) auf eine durch nichts bewiesene Schmähredе sich stützend, er habe in diesem Feldzuge Kelche und Messgewänder gestohlen; doch muss er (pag. 248) selber zugeben, dass Schmid gegen diese Beschuldigung das „Recht“ angerufen habe, vergisst aber hinzuzufügen, dass der Rat Schmids Verantwortung den V Orten mitteilte und auf der ganzen Landschaft bekannt machte, um allem weiteren Gerede vorzubeugen, dass die Klage von keiner Seite erneuert wurde und also jedenfalls unrichtig war.

Mit grosser Genugtuung und geringem Grund hebt er ferner mehrmals hervor, dass die Katholiken Solothurns in einer Weise Toleranz geübt hätten, wie sie in den reformierten Orten nie zu Tage getreten sei; er ist im Recht, so lange es sich um die Jahre 1525—1531 handelt; nachher, besonders seit 1533, befolgte auch Solothurn den Grundsatz jener Zeit: Cujus regio, ejus religio.

„Von Gewaltanwendung aber ist nirgends die Rede“, schreibt Schmidlin p. 311/12, als er von der Wiedereinführung des katholischen Gottesdienstes in Solothurn spricht, am 20. Dez. 1533 aber meldete der soloth. Rat selbst nach Luzern: „Und sind wir in täglicher Übung, die Mess wieder ufzerichten, darzu dann Viel der Unsern ganz beschwert“; im Januar 1534 und später

noch mehrmals beschwerte sich Bern bei Solothurn darüber, dass seine Amtsleute in des erstern hohen Gerichten Leute zur *Messe zwängen*, welche sie nicht besuchen wollten. Und Schmidlin selber gibt pag. 358 an: „1534, Freitag nach Corporis Christi: Diejenigen, welche an Sonn- und Bannen (Gemeinde)-Feiertagen nicht zur Predigt und Messe gehen oder welche nach Lüsslingen zur Predigt laufen, *sollen mit einem Pfund oder Gefängnis bestraft werden.*"

In höchst entrüstetem Tone nennt Schmidlin die Angabe von Glutz-Blozheim, dass bei 70 Familien infolge des Glaubenszwanges aus Solothurn ausgewandert seien, *erlogen;* eine nähere Prüfung ergibt, dass dieselbe durchaus nicht ganz aus der Luft gegriffen ist; die Quellen nennen eben nur die Namen der Bürger; aus verschiedenen Zeugnissen erhellt, dass damals viele Niedergelassene und Fremde in Stadt und Landschaft Solothurn sich aufhielten, die zur grossen Mehrheit dem neuen Glauben anhingen, darunter waren viele Wiedertäufer; als wenigstens die „Banditen" am 13. August 1535 dem Rat zum Vorwurf machten, er habe durch seinen Glaubenszwang *bei 70 Familien, mit Frauen und Kindern bei 300 Personen*, die von der Landschaft ungerechnet, vertrieben, beanstandete derselbe in seiner Antwort auch gegenüber den Schiedboten der andern Orte diese Angaben sachlich durchaus nicht, sondern begnügte sich, auf sein gutes Recht hinzuweisen. (Eidg. Abschiede, IV. 1 c. 544).

Im Brennpunkt der soloth. Reformationsgeschichte steht der Aufstand der Reformierten vom 30. Oktober 1533 mit der durch Kunst und Poesie vielfach verherrlichten Tat des Schultheissen Niklaus Wenge. Abgesehen von einigen kleinern Ungenauigkeiten(z. B. p. 285. Nicht Hans Junker, sondern der Zeitrichter stellte die Uhr zurück; der Flumentaler Bauer (p. 287) wurde am 1. Nov. erschossen, nicht am 30. Okt.) hat Schmidlin hier ein aktengetreues Bild gezeichnet und die vielen unrichtigen Angaben einiger Chronisten und Geschichtsschreiber ignoriert oder richtig gestellt, vor allem die grundfalsche Behauptung Haffners, die Reformierten hätten ihren Aufstand auf die Nacht verlegt, also eine solothurnische „Mordnacht" geplant.

In seiner Schilderung der Tat Wenges folgt Schmidlin trotzdem ohne das geringste Bedenken demselben Haffner, dessen Angaben doch stets mit der grössten Vorsicht aufgenommen werden müssen. Franz Haffner (1666) seinerseits folgt höchst wahrscheinlich einem Werk, das Schmidlin entgangen zu sein scheint. „*Antoni* Haffner: Chronika oder Ursprung und Herkommen der loblichen (etc.) Statt Solothurn *1577* (citiert und gebraucht in Haffners Schauplatz II. 213 f.), wohl der ersten Darstellung, bei dem die Worte Wenges, also in *ältester Version* lauten: „*Fromme, liebe und treuwe burger, so Ir willens sint hinüber ze schiessen, will ich der Erste Man sin, so umbkommen soll und muoss; betrachtet und erduret die sachen bass.*"

Stützte sich die Erzählung von Wenges edler Handlung freilich einzig auf die beiden Haffner, so wäre man berechtigt, ernste Zweifel an ihrer Tatsächlichkeit zu hegen, obschon Antoni Haffner seine Chronik 1577, also nur 44 Jahre nach jenen Ereignissen schrieb; denn er schon, ob absichtlich oder in guten Treuen, verlegt den Aufstand in die Nachtzeit. Auch wird auffallenderweise in keiner andern Chronik, weder auf reformierter noch auf katho-

lischer Seite, derselben Erwähnung getan. Da kommt der Tradition glücklicherweise ein von Schmidlin nicht beachtetes, unanfechtbares Zeugnis zu Hülfe, nicht in Bezug auf alle Einzelheiten noch die Worte, aber auf die Tatsache; die Schilderung des Aufstandes, die Schultheiss Wenge selbst am 15. Nov. 1533 den Gesandten der übrigen Orte gab (Eidg. Abschiede) bezeugt ausdrücklich, dass „er" der Schultheiss mit „andern" das Schiessen verhindert habe. Jedenfalls war ihr Eindruck lange nicht so bedeutend, wie er gewöhnlich geschildert wird; das geht schon daraus hervor, dass die fremden Gesandten später noch mehrmals eingreifen mussten, um neue Schiessversuche zu verhindern, wobei sie einmal sogar zu spät kamen. Zur Charakteristik Wenges, dessen „edler" Sinn in den höchsten Tönen gepriesen wird, darf übrigens beizufügen nicht unterlassen werden, dass er ein den Reformierten gegebenes Versprechen, niemanden vom Glauben zu drängen, brach und den Berner Gesandten, die ihm darüber Vorwürfe machten, am 1. März 1534 erklärte, er habe jene Zusicherung zwar gegeben, aber nur als Privatperson!

In einem zweiten kurzen Teil seines Buches bespricht der Verfasser noch die Bestrebungen der katholischen Kirche zur Zeit der *Gegenreformation* — er nennt sie von seinem Standpunkt aus „Reformation" — sowie die „reformatorische" Tätigkeit der Orden im Kt. Solothurn. Neben einigen solothurnischen Sittenmandaten von 1526—62 nimmt die Ausführung der Beschlüsse des Concils von Trient am meisten Interesse in Anspruch. Dringend notwendig war besonders die Reformation der Geistlichkeit, die noch lange in Unwissenheit und bedenkliche Sittenlosigkeit versunken blieb; eine Besserung hierin trat erst im Anfang des 17. Jahrhunderts ein. Wie kaum anders zu erwarten, tritt die zur Wahrung des „katholischen Standpunktes" unerlässliche Behauptung auch in diesem Buch (S. 362) auf, dass somit auch ohne die Glaubenstrennung Ordnung geschaffen worden, diese also ganz unnötig gewesen sei. So sehr die Spaltung der Eidgenossenschaft aus politischen Gründen zu bedauern ist, so entschieden darf und muss anderseits immer wieder betont werden, dass das Werk der Reformatoren nicht nur ein zerstörendes, sondern auch ein erlösendes und aufbauendes war; selbst katholische Schriftsteller dürften wenigstens das anerkennen, dass nur infolge der gewaltigen Kämpfe der Reformation die katholische Kirche notgedrungen sich aus ihrer Verweltlichung und ihrer Misswirtschaft emporhob; ob Humanität und Toleranz, Errungenschaften, deren sich die Bewohner der Kulturländer in der Gegenwart erfreuen, unter der ausschliesslichen Herrschaft der „alleinseligmachenden" Kirche und des „unfehlbaren" Papstes uns ebenfalls zu Teil geworden wären, darf mit gutem Grunde bezweifelt werden.

Paul Waldburger, Sek.-Lehrer.

Eine weitere Besprechung der „Reformation in Solothurn" gibt Prof. R. Steck in den „Reformblättern" Nr. 22 ff.

Zur Reformationsgeschichte.

I.

Der Abschnitt „Literatur" des vorliegenden Heftes sollte eine sorgfäl-

tige Würdigung der neuesten reformationsgeschichtlichen Erscheinungen bieten, wie dies im 1. Heft für das A. T. und im 2. für das N. T. — geplant war. Statt indes einzelne Schriften herauszugreifen und sie ausschliesslich zu besprechen, sei der Versuch gewagt, auf engem Raum eine ganze Reihe einschlägiger Publikationen dem Leser vorzuführen. Vielleicht dient es seinem Interesse ebenso gut.

Voran stellen wir selbstverständlich die **Sämtlichen Werke Huldreich Zwinglis**, deren Edition „unter Mitwirkung des Zwingli-vereins in Zürich durch Dr. *E. Egli* und Dr. *G. Finsler*“ bereits bis zur 6. Lieferung gediehen ist und dem Abschluss des I Bandes entgegengeht (—1523). Eine Besprechung, Darstellung oder gar Kritik der Ausgabe erfordert sorgfältigste Detail-Auseinandersetzungen; denn hier sind Meister an der Arbeit! Vgl. den hübschen Versuch einer populären Würdigung im „Religiösen Volksblatt“ 1904 S. 270 ff von L. Köhler. Hier sei nur dem Befremden darüber Ausdruck verliehen, dass es noch Capitelsbibliotheken und ähnliche Institute gibt, welche *nicht* zu den Subskribenten gehören. Eine spätere Generation wird diese Unterlassungssünde einmal gar nicht begreifen können. — Das 4. der **Zeitgemässen Traktate** des vielpublizierenden *Konst. v. Kügelgen* (Wöpke Leipzig 1904 kl. 8° XIV 22, 85 Pfg.) greift ein „opusculum“ Zwinglis heraus, sein **Vademekum für gebildete Jünglinge**, und widmet es Prof. K. Marti in Bern. Die in altertümlicher Ausstattung sich präsentierende Ausgabe will der streng christocentrischen Orientierung der Pädagogik dienen. Eine Kritik wartet am besten auf das Erscheinen des „Lehrbüchleins“ im Corpus Reformatorum, trotzdem es wenig von der Jubiläumsausgabe E. Eglis (1884 bei Schulthess Zürich, lateinisch und deutsch mit wertvollem Anhang) abweichen wird. Wir werden es noch in diesem Jahr besitzen. — Einschneidender muss sich die Besprechung eines neuen Versuches, Zwinglis Charakter und Werk aus seinem Sterben heraus zu schildern, ausfallen. Bei S. Fischer in Berlin hat *C. A. Bernoulli* ein Schauspiel (136 S. kl. 8°. 2 Mk.) **Ulrich Zwingli** erscheinen lassen, für welches wir als Untertitel die etwas ungewöhnliche Bezeichnung „Unhistorisches Schauspiel“ wünschen möchten. Der Verfasser will nämlich ausdrücklich (N. Z.-Z. 1904 No. 343/4) als *Dichter* uns Zwingli wieder schenken, da den Historikern dies nicht mehr möglich sei. Er hat aus seiner Ammanuensiszeit bei Prof. Rud. Stähelin † die nur in einem einzigen und gar nicht ausschlaggebenden Punkt zutreffende Erinnerung mitgenommen, dass „jegliches Urkundenmaterial“ vernichtet sei. Dezhalb produziert er in dichterischer Erfindung. — Aber auch die Unterlage für das, was er sagen will, die Personen, ihre Charaktere und ihre Sprache, die politischen und kirchlichen Verhältnisse in Zürich, insbesondere die zur Repräsentation der Zeitlage getroffene Auswahl an Freund und Feind, gruppiert sich um den Helden mit dem ausgesprochenen Zweck, die These Salomon Vögelins zu neuem Leben zu erwecken: „Zwingli sei der Bedrängnis, aus der kein Ausweg mehr winkte, als Märtyrer enthoben worden“, mit andern Worten: die These vom „Glück zu Kappel.“ Entspräche sie der Wirklichkeit, so läge eine Parallele mit der Geibel'schen Motivierung des Judas-Verrates nahe. Nun ist sie aber als grosse Übertreibung eines kleinen Körnleins Wahrheit erwiesen worden (vgl. die absolut sachliche Darlegung E. Eglis in den „Zwingliana“ 1905 I S. 57 f.) und das blieb Bernoulli ver-

borgen; er hat vor allem den von ihm gern zitierten Rud. Stähelin in dieser Frage nicht beraten. — Es wird überhaupt ausserordentlich schwer halten, dass ein Mann sich dem vorhandenen historischen Material über einen kirchlichen Reformator restlos fügt, der so sehr mit allem, was Kirche heisst, also vornehmlich mit ihrem historischen Werden, zerfallen ist wie gerade der Verfasser des „Lukas Heland." Die Gewalt seiner Wünsche wie die Bleigewichte seiner Resignation werden ihn fast unrettbar auf selbstgeschaffene Bahnen drängen. Man vergleiche z. B. des Verfassers Overbeck-Nekrolog in der N. Z.-Z. 1905 No. 179 mit demjenigen Eb. Vischers in den Basler Nachrichten vom 28. Juni e. a. — So bleibt die ästhetische Würdigung des Schauspiels als unsere Aufgabe übrig. Denn von einer dramturgischen darf billig abgesehen werden, da es an aufbauender und nicht bloss ausstaffierender Handlung meistens fehlt und das Gewicht alles Werdens im Reden und Wollen der Beteiligten liegt.

Wie von „Ernst Kilchner" nicht anders zu erwarten, begegnen uns Partien von grosser, auf *einen* Gedanken konzentrierter Kraft. Mehr noch solche von feiner Durcharbeitung der Bilder und Stichworte. Man merkt den ehemaligen Privatdozenten der Kirchengeschichte aus den vielen, wenn auch nicht immer zutreffend verwendeten Zitaten, Redewendungen, kleinen und grossen Reminiscenzen aus dem Quellenmaterial. Aber das Ganze will sich zu keiner Einheit zusammenfügen. Es bleiben 5 Bilder, welche die paar letzten Lebenswochen des Reformators resp. die vorhandenen Stimmungen und sonstigen treibenden oder hemmenden Faktoren unter ganz bestimmtem Gesichtspunkt vorführen sollen. Was wird dabei für den historisch und theologisch Laienhaften, den kein Interesse für die hier vertretene These bewegt, herausschauen, wenn nicht sein ästhetisches Empfinden auf die Rechnung kommt? — Ob das Experiment einer Aufführung ein besseres Resultat lieferte? Jedenfalls sind wir von der „überzeugenden Wahrheit" der „schollengeborenen Dichtung" — wie sich die Ankündigung vernehmen lässt — gar nicht ohne weiteres durchdrungen; es scheint uns, es habe sich etwas Spreewasser eingemengt: die norddeutsche Meinung, demokratisches Wesen könne in hohen Dingen niemals mit Ehren bestehen und sich überhaupt nur solange aufrecht erhalten, als es sich unter einem hervorragenden Geist zur Demagogie verwandelt habe. Und das passt vortrefflich zu den sonst geäusserten Ansichten des Verfassers.

Von ganz anderer Art ist *Adolf Bartels*, **Martin Luther.** Eine dramatische Trilogie. 6. Bd. seiner gesammelten Dichtungen. 8° X 335 S. Callwey München 1903. 4 M.

In götheschen Akkorden und schillerschen Jamben tritt „Der junge Luther", „Der Reichstag zu Worms" und „Der Reformator" vor uns, freilich nicht in rhetorisch-idealistischer Entfernung vom einfach Sachlichen. Der I. Teil hat sich bei intimen und Volks-Aufführungen als eindrucksfähig erwiesen. Das ist leicht begreiflich angesichts der reichen und doch vorsichtigen Verwertung des urkundlichen Materials, der meist lebhaften, ja starken Handlung und der für ein historisches Drama trefflich geratenen Abrundung der Gestalten und Ereignisse im Rahmen des Schauspiels. Um alle Feinheiten geniessen zu können, brauchts ordentliche Kenntnisse; doch drängt sich kein gelehrter Kram auf. Statt historischer Belehrung wird ästhetischer Genuss

geboten; es ist ein reifes Werk eines historisch und literarisch bekannten und angesehenen Autors.

Doch kehren wir zunächst zu schweizerischen Erscheinungen zurück. Da steht in vorderster Reihe Band 22 der Quellen zur Schweizergeschichte, die *Akten des Jetzerprozesses* nebst dem *Defensorium* dazu enthaltend (Gr. 8° LX 679 S., Geering Basel 1904), besorgt von Prof. *R. Steck* in Bern. Die mit unendlicher Mühe verbundene Publikation besitzt ihre kleine Geschichte: Ein Berner Unterbibliothekar, G. Rettig, hegte Zweifel an der Richtigkeit der Sentenz; seine Studien fanden überraschende und ungleich gründlicher motivierte Bestätigung durch einen Historiker der Janssen'schen Schule. Dr. N. Paulus, dem namentlich das sogen. Defensorium zu Gebote stand, welches in Bern verschollen war. Verschiedene Hände regten sich nun, um die vollständige und textkritisch unanfechtbare Edition des ganzen Materials vorzubereiten, Die Schweiz. theol. Zeitschrift brachte 1901 eine vorläufige Auseinandersetzung mit Paulus, welche demselben in allem Wesentlichen Recht gab. Ihr Verfasser war dann auch der Berufene, die Angelegenheit zu ehrenvollem Ende zu führen. Der mächtige Band mit ausführlicher Einleitung, Index. Register und sehr übersichtlicher Anlage lässt den Leser nicht mehr so leicht los; für die tadelfreie Genauigkeit der Wiedergabe garantiert uns allein schon der Name des Herausgebers und seiner Auftraggeberin, der Geschichtsforschenden Gesellschaft der Schweiz, aber auch die lange Reihe der Beteiligten, lauter Männer von Fach und Ruf.

Und das Ergebnis? Steck überlässt es einem Juristen, den Prozess in aller Form einer Revision zu unterziehen. Doch dürfte Jetzer als pathologischer Schwindler und Schwärmer, wie sie in unsern Irrenhäusern zu finden sind, und die 4 verbrannten Patres als Opfer ihrer Zeit, der damaligen Anschauungen und Kämpfe, feststehen. Der Jetzerprozess wird dadurch mehr als je geahnt wurde, zu einem klassischen Symptom der Tage, da die Rolle der ketzerrichtenden „Domini canes" ausgespielt war. Trotzdem der Orden sie zu retten versuchte, wurden seine Angehörigen durch die Formen des alten Hexen- und Ketzer-Prozesses auf den Scheiterhaufen gebracht. 2 Seitenpublikationen dürfen nicht vergessen werden: Der Separatabdruck aus den neuen „Blättern für bernische Geschichte, Kunst und Altertumskunde" Heft 2, *„Kulturgeschichtliches aus den Akten des Jetzerprozesses"* von demselben Verfasser (31 S. mit 5 Abbildungen) Kirchliches, Politisches, Medizinisches, häusliche Einrichtung und Kunst, Finanzielles; viel instruktive Notizen und Winke — und *„Stiftspropst Josef Burkard Leu und das Dogma von 1854"* von Bischof Ed. Herzog. (Gr. 8° IV 110 S. Wyss Bern 1904. 2 Fr.). Es ist ein Stück schweizerischer Kirchengeschichte auf katholischem Boden, welches uns der Autor in feiner und von der Fülle eigener Erfahrung gewürzter Schilderung vor Augen führt. Was uns am meisten interessiert und dem Buch bleibenden Wert verleiht, ist die Entstehung des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis der Maria, also der Behauptung, welche im Jetzerhandel eine so wichtige Rolle gespielt hat. Auch die einst siegreichen Franziskaner haben ihr nicht zur allgemeinen Anerkennung verhelfen können. Den Jesuiten blieb dieser Sieg vorbehalten. Er bildete nur das bewusste Präludium zum Dogma von 1870. Dazu gehörte als Spiel im Winkel, dass

nicht Stiftspropst Leu zu Luzern, sondern Lachat zum Bischof von Basel gewählt wurde.

Mit nicht geringen Erwartungen begrüssen wir die „*Geschichte der Evangelischen Landeskirche des Kantons St. Gallen*“ im Auftrag des Kirchenrates und der Synode, bearbeitet von *G. A. Schelling*, Pfarrer in St. Gallen (bisher in Kappel i. T.). Soeben ist die erste Lieferung ausgegeben worden, ein vielversprechender Anfang (6 Bogen zu 1 Fr., Fehr'sche Buchhandlung St. Gallen). Nicht nur dass ein klares Programm, wie es für populäre Darstellungen erst recht unerlässlich ist, bereits geboten werden kann, es beweisen auch diese 6 Bogen, dass an volkstümlicher Darstellung, an reifer Erdauerung des Stoffes und lebhaftem Fortschritt der Handlung keine Seite es fehlen lässt. Der einigermassen Sachkundige freut sich an der durchsichtigen Art, wie schwierige Momente und Verhältnisse geschildert sind, wer hier in neue Dinge eingeführt wird, findet neben den leitenden Ereignissen eine grosse Reihe lokaler oder sonst als Symptome wertvoller Einzelzüge; eine ansehnliche Zahl trefflicher Vollbilder belebt das Heft aufs wirksamste, die Ausstattung ist ebenso einfach als gediegen — kurz, wir können nicht anders als unsere helle Freude über diese nachgeborene Frucht der Centenarfeier aussprechen. Wir wollen wieder darauf zurückkommen.

Von ganz anderer Art ist ein Büchlein (185 S. gr. 8°, 5 Mk.), welches 1904 in dem um die Reformationsgeschichte hochverdienten Verlag Schwetschke in Berlin erschienen ist: Lic. *K. Heim* (Elberfeld), die *Sakramentslehre des Johannes von Lasko*. In steter Auseinandersetzung mit Quellen und Bearbeitern derselben — die sehr genau nachgeprüft werden, besonders der arme Kruske — schildert der Verfasser den Weg des aus Polen stammenden Lasky von Zwingli zu Calvin, dabei das gar nicht unwesentliche Sondergut des interessanten doch nicht immer konsequenten Mannes aufzeigend. Wie fern liegen uns diese Gedankengänge für unsere heutige religiöse und theologische Erfassung des Heils in Christo! Aber wie eine vergangene Zeit sich aus den Fesseln scholastischer Definitionen und darum notwendigerweise durch diese hindurch, zu einfacher und urchristlicher Darstellung der sakramentalen Heilsmitteilung und Heilswirkung herausgearbeitet hat, bietet doch hohes und nicht „blos“ historisches Interesse.

Es stehen hinter diesen Formeln wie z. B. hinter den Kreuz- und Querzügen der christologischen Entwicklung der ersten 6 Jahrhunderte grosse weltgeschichtliche Anschauungsweisen, Kategorien, die auch heute noch den Untergrund unserer theologischen etc. Parteiungen ausmachen.

Das gilt auch von der *Kelchfrage*, die heute alles andere Interesse am Abendmahl zu verschlingen droht und aus deren Literatur wir einzig die ganz vortreffliche Gesamtdarstellung *Fr. Spitta's* nennen: *Die Kelchbewegung in Deutschland und die Reform der Abendmahlsfeier*. (Gr. 8° XVIII 222 S. Mit Abbildungen von Einzelkelchen. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1904. 3 Mk.) Es ist ja begreiflich, dass die dem Transsubstantialismus näherstehende lutherische Orthodoxie sich davor entsetzt und sie als „liberales Gelüsten“ abzutun sucht, wie mir als weitverbreitete Stimmung der Pastorenkreise aus Norddeutschland berichtet wird. Der Fetisch darf in keiner Weise einer Änderung unterworfen werden, sonst verliert er seine Wirksamkeit; ebenso

die zu seiner Applikation erforderliche mysteriöse Handlung. Wir erblicken in der A.-Feier nur in 2. Linie die Beicht- resp. Busshandlung und mehr oder minder „substantielle" Mitteilung der Verzeihung = Gnade; uns ist vielmehr dies Sakrament gemäss den Einsetzungsworten das Mahl des gemeinschaftlichen Gedächtnisses, der Lebensgemeinschaft mit Jesus. Somit scheinen wir am *einen* gemeinsamen Kelch viel stärker interessiert. Gleichwohl stehen wir der uns gar nicht so schrecklich anmutenden Neuerung viel neutraler gegenüber. Wie viele Lippen im Jahr erhalten Gelegenheit, sich am Abendmahlsbecher physisch oder syphilitisch zu infizieren und wie viele an kaum eilig und immer durch dasselbe Spühlwasser geschwenkten Bier- und Weingläsern? Viel richtiger wäre es, die Kirchen würden aufstehen und ebenso viel Druckerschwärze, Eifer und Tinte an die Forderung verwenden: Tuberkuloes und Syphilis als anzeigepflichtige Seuchen zu erklären; und Asyle gründen, um die Verseuchten, d. h. die lebendigen Herde zu immer neuer Ansteckung, aus ihrer Umgebung entfernen zu können! Dadurch würden tausend Mal mehr Leben gerettet, als durch die Furcht: „Denken Sie sich, dass eine Dame aus gutem Haus beim Abendmahl geschlechtskrank werden könnte." —

A. W.

Bücherschau.

Friedrich Reinhard Lipsius, Kritik der theologischen Erkenntnis. Berlin, Schwetschke & Sohn. 1904. 212 S. Mk. 5. 50.

David Strauss redivivus! Wer hätte geglaubt, dass der grosse Zerschmetterer zu Anfang des 20. Jahrhunderts von den Toten auferstünde! Und doch ähnelt ihm Friedrich Lipsius in dem vorliegenden Buch so stark, dass man förmlich an Metempsychose glauben möchte. Ebenso virtuos handhabt er die Wurfschaufel der Kritik, ebenso kühn dringt er mit unerbittlichem Wahrheitstrieb in die letzten Zentren der Theologie vor. Und nicht nur dies! Lipsius setzt absichtlich Straussens Werk fort. Das Programm seiner „Kritik" wird ihm, wie er schon im ersten Satze andeutet, durch die „Glaubenslehre" des schwäbischen Forschers dargeboten. Das Endergebnis seiner Untersuchung findet er bereits klassisch formuliert in jener berühmten Frage und Antwort des „alten und neuen Glaubens": „Haben wir noch Religion? Ja und nein, wie man das Wort nehmen will." Freilich redet aus Lipsius, um dies gleich zu betonen, ein viel stärkeres religiöses Interesse, als aus Strauss, und die Bildungsphilisterei des Letzteren wäre ihm viel zu schaal und fade. Aber doch begegnet auch unserem Theologen ein arges Missgeschick: Wohin er mit seiner Kritik schlägt, erstirbt das Leben. Er lässt ein ungeheures Leichenfeld hinter sich. Da und dort noch ein leises Röcheln und Stöhnen, ein schwaches Zucken, doch rings umher Moderduft und Todesgrauen. Erst nachdem das Gemetzel über 200 Seiten angehalten, dürfen sich auf den letzten 4 Seiten spärliche Reste des Lebens entfalten.

Über diesen Massenmord wird niemand mit dem Verfasser rechten dür-

fen. Wer die theologische Erkenntnis kritisieren will, ist keineswegs verpflichtet, sie zu schonen oder auch nur gelten zu lassen. Vielmehr verdient die absolute Aufrichtigkeit und Rücksichtslosigkeit L.'s reiches Lob und ehrliche Anerkennung. Auch wäre es unrecht, zu verhehlen, dass in ihm ein kritisches Talent ersten Ranges aufgetreten ist. Es ist ein wahrer Genuss, zu beobachten, wie meisterhaft fein und kraftvoll er seine Klinge führt. Dabei unterstützt ihn eine Gelehrsamkeit, die hinsichtlich des gesamten Umkreises der Naturwissenschaften, sowie der neuesten Philosophie von keinem einzigen, hinsichtlich der Psychologie und Logik nur von ganz wenigen unter den lebenden Theologen erreicht wird. Ein Forscher von so hervorragender intellektueller und ethischer Begabung ist es gewiss wert, mit liebevollem Verständnis und unbestechlichem Gerechtigkeitssinn angehört zu werden.

Im *Vorwort* des Buches bezeichnet L. es als seine Hauptaufgabe, „die Unklarheiten der heute herrschenden angeblichen Erfahrungstheologie blosszulegen." Gewiss wird diese Ankündigung in weiten Kreisen den lebhaftesten Beifall hervorrufen, denn dass mit dem Ausdruck „Erfahrungstheologie" allerlei Unfug getrieben wird, liegt auf der Hand. L. weiss indessen die Erwartungen in der *Einleitung* noch höher zu spannen: David Strauss lehnte die Gefühlstheologie Schleiermachers und die mystische Philosophie des späteren Schelling ab. Doch nur um so vertrauensvoller erhob sich in Ritschl, Herrmann und R. A. Lipsius eine neue Theologie, welche die weltliche und die geistliche Gewalt, die Philosophie und die Theologie prinzipiell trennen wollte und der Religion ein eigentümliches, dem theoretischen Denken verschlossenes Erfahrungsgebiet zusprach. „Was in Raum und Zeit beschlossen liegt, das beansprucht die Weltweisheit als ihr unbeschränktes Arbeitsfeld. Aber in die blauen Berge jenseits dieser Grenzen kann ungestört der Glaube seine Stollen treiben und das erwartete kostbare Erz zutage fördern." — „Doch, wie dahin gelangen?" setzt L. hinzu. „Wird es dem frommen Sinner nicht ergehen, wie dem Kinde, das zu der Stelle laufen wollte, wo am Horizonte Himmel und Erde sich berühren? Was verleiht der gegenwärtigen Theologie die Schwungkraft, sich über die breite Kluft, die zwischen Diesseits und Jenseits seit Urbeginn befestigt ist, hinwegzusetzen?"

Mit diesen Schlussworten der Einleitung hat L. den Scheinwerfer gerade auf den wichtigsten Gegenstand gerichtet, und man ist sehr froh, dass er ihn zu allererst in Angriff nimmt. Die Kritik der *emotionalen* Theologie füllt den ersten Abschnitt des die theologischen Erkenntnis*mittel* beschlagenden ersten Hauptteils. An Ritschl, Herrmann, Kant, Eucken, Class, Wendt, Siebeck wird zuerst gezeigt, wie das Gemüt den Träger der Ethikotheologie abgeben muss. Sofort aber erweist es sich, dass das Gefühl keine selbständige Erkenntnisquelle sein kann (40). Gefühle sind stets abhängig vom Gesamtzustande des Bewusstseins, somit von früheren Erlebnissen, individueller Anlage u. dergl. Vermittelte das Gefühl tatsächliches Wissen und verriete es nicht nur unsere Stellung zu den Tatsachen, so wäre alles, was in lebhafter Gefühlserregung bejaht wird, gleicherweise wahr, Fetischglaube wie Christentum (42). Auch müsste man mit Tröltsch und Rickert die durchgängige Gültigkeit des Kausalprinzips für die geistigen Erlebnisse leugnen, was durchaus nicht angeht, wenn man die psychische Kausalität richtig versteht. „Hieraus ergibt sich der Schluss,

dass die Dogmatik des liberalen Protestantismus (!), weit entfernt, den christlichen Glauben und das Wissen unseres Zeitalters zu versöhnen, mit letzterem in nicht geringerem Grade zerfallen ist, wie die der Orthodoxie" (52). Adalbert Lipsius anerkennt zwar die psychologische Ableitbarkeit der Frömmigkeit, rekurriert aber doch auf ein Innewerden der besonderen Gegenwart Gottes in diesem oder jenem besonderen Erlebnis, — und damit auf ein psychologisches Wunder (54). Endlich wird auch Wobbermins Berufung auf das Selbst- und Freiheitsbewusstsein abgelehnt und das Fazit gezogen: Es gibt keine besondere Quelle religiöser Erkenntnis, somit auch keine spezifisch theologische Erkenntnistheorie (66).

Die *rationale* Theologie stützt sich auf den ontologischen, kosmologischen, biologischen und erkenntnistheoretischen Gottesbeweis. Sie alle kommen zu Fall, der ontologische, von Dorner wieder aufgenommen, unter Berufung auf die aktualistische Philosophie, deren Existenz die Denknotwendigkeit einer absoluten Substanz widerlegt, der kosmologische im Anschluss an Kant, welcher verbietet, beim Rückgang auf die Ursachen plötzlich einen Knoten zu schlagen und ein absolut Erstes zu proklamieren (68). Dieses Argument wird gegen die Schule Lotzes, besonders Wobbermin, recht geschickt verteidigt. Dagegen wäre es richtiger gewesen, Baumann und Liebmann als Vertreter des *teleologischen* Gottesbeweises zu behandeln. Ausserordentlich ausführlich und mit einer Sachkenntnis, die Ottos Ruhm, in der Biologie von allen Theologen die gründlichsten Kenntnisse zu besitzen, in Frage stellt, kommt die Schlussfolgerung aus dem Reich des Organischen auf einen zwecksetzenden Schöpfer zur Sprache, wobei L. findet, der Rückgang auf ein transzendentes teleologisches Prinzip liege entweder jenseits der Wissenschaft, oder er bedeute, wie bei den Vitalisten, ihre Bankerotterklärung (116). Unter dem Titel des erkenntnistheoretischen Gottesbeweises treten nicht nur Erwägungen über die das Sein betreffenden Voraussetzungen des Erkennens auf (Schleiermacher, Kant, Pfleiderer, Biedermann), sondern auch eigentlich metaphysische Spekulationen, wie die Energetik (126), der psychophysische Parallelismus (131ff.), der besonders umsichtig erörtert wird, die Theorie der Allbeseelung usw. Die Summa wird niedergelegt in den Sätzen: „Wir werden also bei der Anerkennung der Tatsache stehen bleiben müssen, dass wir zwar einerseits genötigt sind, die letzten Prinzipien alles Seins und Geschehens nach Analogie unseres eigenen Seelenlebens zu interpretieren, anderseits aber hiebei über eine symbolische Ausdeutung der Wirklichkeit nicht hinaus kommen. Die idealistische Metaphysik besitzt zwar keinen objektiv-wissenschaftlichen Erkenntniswert, wohl aber gewährt sie als subjektiv abschliessende Idee eine grössere Befriedigung, wie die zum Dualismus führende Hypostasierung des Begriffes der materiellen Substanz" (176). Der Weg zu Gott lässt sich auch hier nicht finden, das Bild schliesst ganz im Diesseits ab (177).

Der zweite, kurze Hauptteil des Buches beschäftigt sich mit dem theologischen Erkenntnis*gegenstand*. Zuerst kommt der *dogmatische* Gottesbegriff an die Reihe. Flüchtet sich der Glaube, nachdem er in der empirischen Wirklichkeit keinen Raum mehr hat, in ein Land des absolut Transzendenten, so hat er einerseits seine Gleichberechtigung mit einer wissenschaftlichen Hypothese eingebüsst (178), anderseits seine Bedeutung verloren. Denn was wäre

ein himmlischer Vater, der seine Liebe nicht in der Welt betätigte (178)? Lässt man den natürlichen Kausalnexus gelten, so fällt der Vorsehungsglaube weg, sofern er einzelne Sonderzwecke behauptet (179); glaubt man aber an eine künstliche Anordnung der Weltelemente bei der Schöpfung, so hat man das Wunder nur von der Mitte des Weltprozesses an den Anfang verlegt (179), ganz abgesehen davon, dass ein solcher Anfang der Zeit, somit eine „Schöpfung" selbst nicht denkbar ist (182). Nach Ablehnung der Persönlichkeit und des Selbstbewusstseins Gottes (192) steht vor uns das „nihilistische" Resultat, dass Gott in der Welt aufgeht (193). Und doch lehnt L., wie das Schlusskapitel (der „kritische Gottesbegriff") besagt, nur den transzendenten Gott ab, auch den der kritischen Philosophie. Der Glaube an einen *immanenten* Gott dagegen lässt sich darauf stützen, dass das Wesen der Welt bewusst-persönlicher Geist ist, wenn auch nur in dem Sinne, dass das, was uns als Kern und Ziel des Weltprozesses gilt, *der Anlage nach* von Ewigkeit her gesetzt ist, und wir die Individuen-schaffende Weltidee selbst als Individuum vorstellen, wobei wir die Urbilder aller Einzeldinge in sie hineinverlegen (205).

Hieran schliesst sich die eingangs erwähnte Frage nach der Möglichkeit religiösen Glaubens. Wäre Religion die Überzeugung von spezieller Leitung meiner persönlichen Geschicke, so geriete ich in einen niemals zu beseitigenden Zwiespalt zwischen Kopf und Herz (207). Aber ist das Vertrauen auf die Gesetzmässigkeit des Weltlaufs nicht auch Glaube? Ja dieser neue Glaube ist Heilspredigt höherer Ordnung, weil er auf dem Vornehmsten im Menschen, auf der erkennenden Vernunft beruht (208). Würdiger als der Glaube an einen mich willkürlich beschenkenden und beraubenden Herrscher ist doch das Verhalten eines Mannes, der mit dem ehernen Schritt der Natur sich abzufinden gelernt hat, weil er weiss, dass für alle das gleiche Gesetz gilt. Übrigens bleibt die Glaubenspoesie darum unentbehrlich, weil im Gesetze selbst ein irrationales Element, ein Geheimnis steckt (209). Dieser Glaube ist christlich, weil in Jesu Verkündigung vom himmlischen Vater das denkbar höchste Symbol für den absoluten Weltgrund gegeben ist. Nur diese Überzeugung kann der Wissenschaft und Moral Kraft und Begeisterung, dem Leidenden Trost, dem Menschen Befähigung zum Leben sub specie aeternitatis geben (209).

Weitere Konsequenzen zieht L. in seinem Aufsatz: „Die moderne Welt- und Lebensanschauung und das Christentum" (Z. f. wiss. Theol. 1905 S. 1—21). Wiederum der an Hegel anklingende Grundgedanke: In der ganzen lebendigen Persönlichkeit wird die Gottheit Erscheinung. Besonders wichtig ist die Betonung der Zusammengehörigkeit christlicher Dogmatik und Ethik; mit der einen fällt auch die andere. Man kann die sittlichen Weisungen Jesu heute nicht mehr unverändert als Richtlinien des Handelns festhalten. Ihr Individualismus und Dualismus besteht nicht mehr zurecht, ihre stärkste Triebfeder, der Gedanke an himmlischen Lohn, fiel weg, ihr Zentralgedanke, das Gottesreich, lässt keine besondern Vorschriften aus sich ableiten, ihr Horizont schliesst die Wohlfahrt der Gemeinschaft, Kunst, Arbeit u. s. f. nicht ein.

Es steht zu befürchten, dass L. durch dieses tapfere Buch manche auf ihn gesetzte Hoffnungen fehlschlagen liess und seiner theologischen Laufbahn schadete (S. F. Lipsius, „Christl." Theologie und freier Protestantismus, Pro-

testantenblatt 1905, No. 29 f.). Und er hat es mit voller Erkenntnis der Sachlage getan. Um so schmerzlicher berührt es den Ref., in das Lob dieser hervorragenden wissenschaftlichen Leistung ernste Bedenken einflechten zu müssen.

Zunächst erweckt es Befremden, dass der Begriff der theologischen Erkenntnis als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Es wäre doch allermindestens angezeigt gewesen, sich mit denjenigen auseinanderzusetzen, welche darunter lediglich das Ergebnis einer wissenschaftlichen Bearbeitung der religiösen Erfahrung verstehen, ohne für ihre Aussagen die Merkmale der für die rein theoretischen Erfahrungswissenschaften erforderlichen Beweisverfahren in Anspruch zu nehmen. Sofern aber L. die religiöse Erfahrung nicht gelten lässt, hätte er auch dafür Gründe angeben müssen. So aber liefert er lediglich den gewiss nicht überraschenden Nachweis dafür, dass der übliche theologische Erfahrungs- und Erkenntnisbegriff sich mit dem von ihm mitgebrachten profanwissenschaftlichen sowenig deckt, wie der ethische und ästhetische. Wäre die Religion nur eine aus der Schule gelaufene, wild aufgewachsene Metaphysik, und ruhte das religiöse Bewusstsein lediglich auf theoretischer Einsicht, so befände sich L. zweifelsohne im Recht. Da aber diese Bedingungen nicht zutreffen, ist er im Unrecht.

Geht man von den exakten Wissenschaften aus, so fühlt man sich in der Tat höchst befremdet durch die Angabe, dass das Gefühl, der Wille, das Gemüt usw. im Erkenntnisakt eine dominierende Rolle spielen sollen. Allein es ist wohl zu bedenken, dass schon die Gewissheit, von jemand geliebt zu werden, die Vorstellungen vom Daseinszweck des Menschen und ähnliche Seinsaussagen und Überzeugungen gar nie auf einem theoretischen Beweisverfahren beruhen, wie viel weniger die Religion, welche jederzeit eine ganze Fülle derartiger Deutungen der Wirklichkeit, ihres tieferen Sinnes, ihrer ethischen Abzweckung usf. voraussetzt! Eine Erkenntnistätigkeit aber, welche ähnliche Verrichtungen ausschlüge, müsste sich auf das blosse Ignoramus beschränken und höchstens ein Geheimnis gelten lassen, denn zur Widerlegung jener Gedankengänge bedürfte es eben desjenigen metaphysischen Eindringens in die Wirklichkeit, das L. für unmöglich erklärt. Leugnet man also jene emotional bedingten Seinsaussagen, so fällt man in eben den Fehler, den man bekämpft. Und L. mit seiner scharfen Hervorhebung des subjektiven Charakters aller die Erfahrung transzendierenden Erkenntnisversuche hat sich erst recht die Erlaubnis entzogen, die Ethikotheologie zu beanstanden. Erst wenn die religiös bedingten theologischen mit metaphysischen Seinsaussagen in Kollision gerieten, könnte, wie es oft vorkommt, ein Kampf ums Dasein zwischen ihnen entstehen.

Der theologische Grundirrtum des ganzen Buches steckt in seinem rationalistischen Religionsbegriff. L. übersieht, dass von den beiden „Wurzeln“ des frommen Bewusstseins, der Wirklichkeitserkenntnis und dem ethisch-ästhetischen Erlebnis, welche zusammen in zeugender Synthese das durchaus einheitlich charakterisierte Phänomen der Frömmigkeit ergeben, wenigstens für die höheren Religionen die letztere weit wichtiger ist, ja dass erstere eigentlich nur eine Art Vehikel für sie bedeutet. Statt dessen verfällt er in den alten rationalistischen Irrtum, die metaphysischen Funktionen innerhalb des Religionsprozesses für das Wesentliche zu halten.

Aber auch in *philosophischer* Beziehung haften dem Werke L.'s bedeutende Mängel an. Die Abwesenheit einer wenn auch nur kurz gerechtfertigten erkenntnistheoretischen Grundlage entzieht den metaphysischen Erörterungen einen erheblichen Teil ihrer Zuverlässigkeit. Die wenigen Andeutungen L.'s reichen bei weitem nicht aus.

Abgesehen hievon hat L. sich seine Aufgabe viel zu leicht gemacht. Zumal die Kritik der Wundt'schen Metaphysik ist lange nicht tief genug eingedrungen, begnügt sie sich doch mit der allerdings berechtigten Aufweisung der auch von mir betonten (vgl. Die Willensfreiheit, S. 296 ff.) widerspruchsvollen Stellung Wundts zum Problem des psychophysischen Parallelismus. Gerade in der philosophischen Gotteslehre hat der grosse Leipziger Denker ganz andere Bahnen eingeschlagen. L. hat sie sehr zu seinem Schaden ausser Acht gelassen.

Die ungenügende Erkenntnistheorie und der mangelhafte Erkenntnisbegriff verschuldeten endlich eine durch und durch widerspruchsvolle Auffassung der Prinzipien des Seins. Ganz abgesehen davon, dass L. plötzlich eine Individuen schaffende und in ihnen bewusst werdende Weltidee aus dem Boden stampft oder vielmehr — ein überraschender, durch die Abhängigkeit von Strauss aber erklärlicher Anachronismus! — mit äusserst dürftiger Begründung von Hegel entlehnt, ist es eine unvollziehbare Forderung, diesen Weltgrund als bewusstpersönlichen Geist (205) und doch zugleich unpersönlich (192), als Idee und doch zugleich als wollend und bewusst zu denken (206). Zwar verteidigt sich L.: Diese metaphysischen Aussagen, die er aufstellt, sind nur bildlich-symbolisch zu verstehen (201). Aber was anders bedeuten denn die religionsmetaphysisch-dogmatischen Aufstellungen tieferer Theologen, abgesehen von einigen wenigen? Und will denn nicht L. gerade *den eigentlichen Sinn* der metaphysischen Aufstellungen erschliessen? Warum also der Bildersturm, wenn die Bilder doch nicht zu entbehren sind? Die zu Grunde liegende, allerdings sehr ernste Schwierigkeit kann, wie mir scheint, nur durch den von mir entwickelten *aktuellen Erkenntnisbegriff* gehoben werden. Wäre das Bild selbst die Erkenntnis und ginge die Erkenntnis auf bildliche Darstellung von Objekten aus, dann allerdings stünde es schlimm. Als unentbehrliche Abbreviatur eines Imperativs jedoch, einen Gegenstand mit gewissen Betätigungen anzunehmen und in der Gesamtheit dieser Wirkungsweisen sein Wesen zu erblicken, ist das Bild im Rechte. Die Zeichen $\sqrt{-1}$ oder 0^0 sind streng genommen an und für sich ein Nonsens; wie kann man Null nullmal mit sich multiplizieren und dabei Eins erhalten? Und doch treffen die in sich widerspruchsvollen Zeichen bei richtiger Verwendung zu. So auch die metaphysischen Zeichen und Bilder. Nur muss man sie eben richtig verstehen als eine in Anbetracht der Natur unsres Denkens notwendige und berechtigte Ergänzung des Erfahrungsbestandes durch bestimmte auf Analogie beruhende Einheitsideen, die so lange in Kraft bestehen, als nicht infolge vermehrter Erfahrung das Bedürfnis nach umfassenderen oder auf bessere Analogieen gegründeten Einheitsideen auftritt.

L. hat sich auf diese Probleme nicht eingelassen. Er erwies sich wie David Strauss als ausgezeichneten Analytiker und scharfsinnigen Verstandes-

menschen. Die Synthese, die Betätigung des Vernunfttriebes, scheint seiner Natur nicht in demselben Masse zu entsprechen.

Von hohem Interesse ist die Wandlung, die er durchmachte. In seinen „Vorfragen der systematischen Theologie“ (1899) schien er die Bahnen einer vermittelnden Dogmatik einschlagen zu wollen. Er bekämpfte den intellektualistischen Irrtum, man könne von der Vaterliebe Gottes Kunde haben, wie vom Dasein eines Fixsterns, er redete vom Postulat der wesentlichen Sündlosigkeit Jesu, von dessen einzigartiger Stellung, durch die er aus der Reihe aller Erdenbürger heraustritt usw. Es ist begreiflich, dass ihn manche jener Gedanken nicht befriedigen konnten. Ich bin jedoch fest überzeugt, dass ihm sein herzloser (im wörtlichen Sinne verstanden) Vatergott, der dem Atman der Vedantaphilosophie viel näher steht als dem ganz unmetaphysisch, dagegen ethisch-religiös gedachten himmlischen Vater Jesu, noch viel weniger genügen wird. Ein tieferes Eindringen in die religionsphilosophischen Probleme wird ihn sicherlich mächtig fördern. Aber auch für die geleistete, ausserordentlich lehrreiche Arbeit, so manches sie zu wünschen übrig lässt, schuldet die Theologie ihm aufrichtig Dank. *O. Pfister.*

D. *Georg Graue*, **Selbstbewusstsein und Willensfreiheit**, die Grundvoraussetzungen der christlichen Lebensanschauung, mit besonderer Berücksichtigung ihrer modernen Bestreitung geprüft und dargestellt. 189 S. Berlin, Schwetschke. 1904.

Dr. *Max Offner*, **Die Willensfreiheit.** Programm des kgl. Humanist. Gymnasiums Ingolstadt. Leipzig. 48 S. Barth. 1903.

Derselbe, **Zurechnung und Verantwortung.** Progr. VI, S. 49—103. Leipzig, Barth. 1904.

Die Schrift des Superintendenten und ehemaligen Oberpfarrers *Graue* nimmt unter den neueren und neuesten Verteidigungen des Indeterminismus einen hervorragenden Platz ein. Man spürt ihr das redliche Bestreben an, aus der Fülle des modernen Forschens zu schöpfen und in die Tiefe zu dringen, eine Bemühung, die namentlich in den religionsphilosophischen Partieen bisweilen mit recht erfreulichem Erfolg gekrönt wurde. Leider aber erweist sich das psychologische und logische Rüstzeug Graues als ganz und gar unzulänglich und veraltet. Wie kann man heute noch die Empfindungen an die Spitze der geistigen Entwicklung setzen und behaupten, dass sich an diese Empfindungen und Vorstellungen Verstandesregungen, Gefühlstriebe, Willensstrebungen anreihen (S. 18)? Wie die Reflexbewegung infolge äusseren Reizes mit einem Schluss auf die Ursache dieses Reizes in Zusammenhang bringen (27)? Wie das im Erlebnis des eignen Ich gesetzte Wertgefühl auf einem Werturteil beruhen lassen (59)? Wie den Eintritt des Selbstbewusstseins durch Rede in der ersten Person deutlich nachgewiesen erklären (18)? Wie die alte trichotomische Scheidung von Leib, Seele und Geist einfach durch diejenige von Leib, Seele und Ich ersetzen (20 f.)? Graue steckt noch tief in den Irrtümern der alten rationalistischen und metaphysischen Psychologie. Darum gelingt ihm auch keine zutreffende psychologische Analyse, und seiner Untersuchung fehlt die solide emprirische Grundlage. Ebenso verrät er seine Unkenntnis hinsichtlich der neueren Forschungen über die Natur des Kausal-

prinzips und seiner Anwendungen. Indem er nur die empirische Quelle berücksichtigt, das Grundgesetz des Denkens und die aus ihm mit Notwendigkeit entspringenden Axiome aber übersieht, kann er deshalb folgern, dass, weil aus der häufigen Erfahrung kausaler Beziehungen sich nicht die durchgängige Existenz von solchen ergebe, weder die unbeschränkte Gültigkeit, noch die konstante Form kausaler Verhältnisse bewiesen sei (28 f.). Auch das Gesetz der Erhaltung der Energie ist ihm nur annähernd und wissenschaftlich nicht völlig sicher bewiesen (31). *So ist denn der Raum für Eingriffe des Ich und Gottes in den Naturlauf geschaffen* (25, 43). Es muss jedoch betont werden, dass Graue, obschon er so die Waffen gegen den krassesten Mirakelglauben voreilig preisgab und die Wissenschaft zur Kapitulation vor den zufällig in die Welt hüpfenden und aus ihr fortfliegenden Energieen zwang, den Schaden dadurch gut zu machen suchte, dass er den Einfluss jener plötzlich eintreffenden und spurlos verschwindenden Kräfte auf ein Minimum reduzierte — völlig vergebliche Liebesmüh' in den Augen der Wissenschaft!

Die erste Hälfte des Buches untersucht das Selbstbewusstsein, oder vielmehr *zwei von einander total verschiedene Begriffe von Selbstbewusstsein.* Zunächst hat Graue das eigentliche Ichbewusstsein im Auge. Anstatt dasselbe jedoch nach den Grundsätzen der modernen Psychologie gründlich zu prüfen, begnügt er sich mit spärlichen Andeutungen, um sofort zu metaphysischen Winken überzugehen, ohne jedoch auf die eigentlich brennenden Fragen der Seelenmetaphysik näher einzutreten. Desto ausführlicher macht sich der Verfasser mit einem andern Selbstbewusstsein zu schaffen. Denn Graue redet allen Ernstes von einem Selbstbewusstsein, welches in seinem innersten Kern mit dem sittlichen Gefühl (68) oder auch dem Gewissen (71) identisch wäre, ja welches sogar das Streben, glücklich zu machen, einschlösse (75) und uns verriete, wozu wir berufen sind (103)! Geradezu eine förmliche Theologie wird aus dem „Selbstbewusstsein" herausgesponnen! Es dekretiert, dass es keinen Gott gebe (93), es vermählt sich aber auch mit dem christlichen Gottesbewusstsein (95), kurz, es ist nicht nur ein bestimmter Bewusstseinsinhalt, sondern ein merkwürdiger homunculus von unbegrenzter Wissensfülle und reicher Lebenserfahrung! Was für ein „Selbstbewusstsein"! Welche Vorteile diese Einkapselung ethischer und religiöser Inhalte in das „Selbstbewusstsein" dem Freiheitsproblem übrigens verschaffe, kann ich nicht einsehen. Dem Ergebnis, dass im Ichbewusstsein ein Neues gegeben ist — einer Tatsache, die der Determinismus *als solcher* bekanntlich keineswegs bestreitet, und die durch das Prinzip der zeugenden Synthese ihre Erklärung findet — wird durch diese Erörterungen keine Bereicherung gewährt.

Dass aber die Neuheit des Ich für das von Graue sehr richtig gefasste tiefste Problem der Willensfreiheit, nämlich für die Tätigkeit des Auchanderskönnens nicht entscheidet, wird freimütig zugegeben (105). Mit Recht wendet sich die Untersuchung daher dem Freiheitsbewusstsein zu. Für das Vermögen, von zwei möglichen Entschliessungen ebensogut die eine, als die andere treffen zu können, spricht das einer Tat nachfolgende Bewusstsein, dass man auch anders zu handeln in der Lage gewesen wäre. Nun hatte der Determinismus diese Argumentation dadurch in Frage gestellt, dass er sagte: Die nachherige Beurteilung der Entscheidung ist im Irrtum; sie erinnert sich an den Zustand

des Schwankens vor dem Entschluss, als noch verschiedene Möglichkeiten des Wollens vorschwebten, kennt jedoch nicht die Dispositionen für Gefühle und Vorstellungen, deren Eintritt ins Bewusstsein gemäss den Gesetzen des Vorstellungs- und Gefühlsverlaufes schliesslich nach strenger Notwendigkeit den Entscheid verursachte; deshalb glaubt sie, dass beides in Wirklichkeit trotz des Komplexes der latenten Bedingungen gleich möglich gewesen wäre. Diese Beweisführung glaubt Graue durch die Behauptung umzustossen, dass gerade beim freiesten Handeln die entscheidenden Beweggründe klar vorliegen (112). Just der Nerv des gegnerischen Arguments, die Unkenntnis des Subjekts bezüglich der (ausserhalb des Gesichtsfeldes des Wollenden liegenden) speziellen Ursachen gewisser Gefühlsintensitäten und -charaktere, sowie bezüglich des Eintritts ganz bestimmter Vorstellungen aus der Gesamtzahl aller überhaupt vorhandenen Vorstellungsdispositionen, ist ihm somit entgangen. Ebenso wenig berücksichtigt er die übrigen höchst einleuchtenden, ja selbstverständlichen Gründe, mit denen der Determinismus es erklärt, weshalb das Ich notwendige Willensakte für willkürlich ausgeben muss (vgl. mein Buch „Die Willensfreiheit" S. 155–159).

Sodann beruft sich Graue darauf, dass der Einfluss des Denkens auf das Wollen für die Entschliessung nicht massgebend sei (114 ff.). Wer hätte dies in neuerer Zeit denn behauptet? Dass die gesamte moderne Psychologie die Gefühle, nicht die Vorstellungen, für die eigentliche Triebfeder oder auch das Anfangsstadium der Willensprozesse erklärt, folglich die Gesetze und Bedingungen der Gefühlsbildung aufzusuchen sind, hat Graue übersehen — wiederum eine Folge seiner rationalistischen Psychologie.

Die Bearbeitung der sittlichen Begriffe bewegt sich in den üblichen Bahnen. Keine Spur von einer sorgfältigen psychologischen Analyse der sittlichen Erfahrungen, von einer Ausscheidung des Zufälligen und des Integrierenden! Weil das ganze Phänomen Gültigkeit beansprucht, müssen auch alle seine Teile zutreffen! Der Umstand, dass es ein ungeheuer starkes Schuld- und Reuegefühl ohne den Gedanken des Auchandersgekonnthabens gibt, ficht Graue nicht an. Einer meiner Kritiker (Hauri) liess sich zu dem Geständnis herbei, dass bei deterministischer Überzeugung letzterer Gedanke für die sittliche Persönlichkeit wegfalle. Damit hat er, ohne es zu wollen, zugegeben, dass er auf jener naiven Verwechslung beruht, die dem Freiheitsbewusstsein ausnahmslos begegnet, somit als sittliches oder überhaupt nennenswertes Argument für den Indeterminismus nicht in Betracht kommt. Auch die ungeheure Vertiefung, welche der Determinismus den ethischen Erlebnissen angedeihen lässt, indem er sie nicht nur für akzidentiell, sondern für den Index der sittlichen Persönlichkeit erklärt, würdigt Graue keines Wortes.

Gefreut hat den Ref. das tapfere Zugeständnis, dass Kant's Beweis für den Indeterminismus: „Du kannst, denn du sollst!" nichts tauge (167). Ebenso lobenswert ist der stillschweigende Verzicht auf jene bekannte Zumutung, dass man vom religiösen Standpunkt aus deterministisch, vom ethischen aus aber indeterministisch denken solle, wie *Furner*[1]) forderte. Wer wollte es fertig bringen, sich in Chorrock und Bäffchen als Deterministen, beim Moralunterricht aber als das Gegenteil auszuspielen? Und zu welchem Rock soll man

[1]) Schweiz. theol. Zeitsch. Bd. XXI (1904) S. 117.

greifen, wenn dort von Sünde, hier von sittlicher Weltordnung die Rede ist? Ich befürchte, auch im Chorrock zum Indeterminismus und im Lehrerhabit der früheren Aussage zum Trotz zum Determinismus gepresst zu werden, und so wäre die arme Seele gar in *vier* Stücke zerrissen! Von solcher Tortur weiss Graue glücklicherweise nichts.

Die Behandlung der religiösen Tatsachen, das interessanteste Stück des Buches, zeichnet sich durch mutige Schlussfolgerung aus. Die Absolutheit Gottes wird im Anschluss an Ritschl geleugnet (183). Dafür aber wird göttlichen Eingriffen in die Wirklichkeit, und zwar lobenswerter Weise in die physische und psychische Wirklichkeit, das Wort geredet (25, 187). Aber dennoch sind Wunder nicht nötig, weil ja der Mensch die Naturkräfte nicht umstossen kann (150). Nicht jedes Ereignis stammt von Gott (184), denn dieser lässt öfters gleichsam den Naturgewalten die Zügel schiessen (185). Den Frommen mag der Gedanke, von Zufall und Willkür abhängig zu sein, mit dem Gefühl der Gottverlassenheit erfüllen. Mit Unrecht: denn „was zufälligeroder willkürlicherweise geschieht, ist darum dem Einwirken Gottes nicht etwa gänzlich entrückt“ (187), wenn auch der Zufall Gottes Domäne ist. Der Leser sieht sofort das peinvolle Schaukeln zwischen zwei sich widersprechenden Anschauungen: Eingriffe in die Natur, aber keine Wunder, Abhängigkeit von Zufall und Willkür, und doch zugleich Abhängigkeit von Gott! Dass bei solchem Deismus jener Glaube, der jeden Sperling *ganz* in die Hand Gottes legt und Freuden und Leiden, besonders aber das Heil der Seele *ganz* aus seiner Hand entgegennehmen, sich *ganz* von ihm behütet wissen will, keine Befriedigung findet, versteht sich von selbst. Der Fromme weiss keinen Augenblick, was ihm bevorsteht, sofern die Willkür des Menschen nicht durch Gott gewaltsam suspendiert wird, also Wunder geschehen, er weiss nicht, wem danken, auf wen hoffen usw.

Besondere Anerkennung verdient das Zugeständnis, dass auch das Böse mit einer Art Notwendigkeit geschieht (171). Dafür aber beleidigt die Verwechslung von religiösem Determinismus mit Fatalismus (142), die doch eigentlich im 20. Jahrhundert nicht mehr vorkommen sollte, aber stets vorkommen wird, so lange man den Unterschied zwischen erkennendem und wollendem Bewusstsein, zwischen kausaler Abhängigkeit und Gezwungenwerden, zwischen prospektiver und retrospektiver Betrachtung der Willenstatsachen, zwischen reinem und konkretem Determinismus nicht versteht (vgl. mein Buch, S. 375 f.).

Die metaphysischen Erörterungen sind, wie erwähnt, viel zu knapp. Wie das „Selbstbewusstsein“ arbeitet, ob mit den dem Bewusstsein zugänglichen Gefühlen und Vorstellungen, welche offenbar den Gesetzen des psychischen Geschehens unterstehen, oder ob mit transzendenten, imaginären, erfahren wir nicht. Einen wertvollen Schritt erblicke ich in der eigentlich selbstverständlichen, aber doch nicht immer anerkannten These, dass der Indeterminismus, indem er letztlich den Regress auf tieferliegende Ursachen abschneidet, auf den Zufall abstellt (135), und zwar auf den *objektiven* Zufall, diesen schrecklichen, für einen Kenner des Kausalprinzips völlig unvollziehbaren Begriff. Wenn *Graue* die Tatsachen des objektiven Zufalls durch Krankheiten und andere Abnormitäten belegen will (149 f.), so zeigt er nur,

dass er Naturgesetz und Norm verwechselt (vgl. mein Buch S. 337). Sind denn Krankheiten nicht durch irgendwelche physische Vorgänge notwendig herbeigeführt?

Vortrefflich begründet scheint mir die Ablehnung der intelligiblen Freiheit Kants (129). Nur ist zu bemerken, dass Graues Kluft zwischen seinem „Selbstbewusstsein" und dem Charakter innerhalb des Individuums es ebenfalls unerklärlich bleiben lässt, wie beide in demselben Menschen zusammen bestehen können.

Noch eine Bemerkung über Graues Ergebnis. Der Verf. wird nicht müde, die Bedeutung des Charakters zu betonen. Der Mensch *muss* seinem Charakter gemäss handeln und kann zu dessen Entwicklung oft nur wenig beitragen, besonders in den ersten Kinderjahren (153). Der Beitrag, den das Ich leisten oder ebensogut nicht leisten kann, ist oft minimal (109 f. u. ö). Wie kann man an dieses dünne Nägelchen so ungeheuer schwere Lasten hängen, wie Graue es tut, indem Schuld, Verantwortlichkeit etc. nicht nur auf vollbewusste Selbsttäterschaft des Bösen, sondern auch auf das Auchanderskönnen basiert werden! Wer weiss denn im einzelnen Fall, ob das „Ich" ohne seine Schuld nicht einfach zu schwach war gegenüber dem Charakter, zumal wenn das „Du konntest, denn du solltest!" im einzelnen Falle nicht mit Sicherheit zutrifft?

Genug! Ich möchte Graues Buch zur Lektüre denkenden Lesern lebhaft empfehlen. Es ist ein überaus wertvolles Zeugnis für die heillose Notlage des Indeterminismus, für seine Unfähigkeit, die tieferen Motive des Determinismus recht zu würdigen, für die Unmöglichkeit, ohne abgeklärte psychologische, logische und erkenntnistheoretische Grundlage dem wundervollen Problem der Willensfreiheit auch nur einigermassen gerecht zu werden.

Die Schrift *Max Offners*, betitelt „Die Willensfreiheit", steht zu der eben besprochenen in diametralem Gegensatz. In zielbewusstem Gedankenflug dahineilend, bewegt sie sich kraftvoll und pfeilschnell voran. Ich kann meine Bewunderung für die musterhafte, die Denkarbeit des Lesers bei aller Gründlichkeit auf das Mindestmass beschränkende Darstellung nicht verhehlen. Nur ein gewiegter Pädagoge, der zugleich über tiefe und moderne philosophische Kenntnisse gebietet, konnte den schwierigen Gegenstand, oder doch einige seiner wichtigsten Seiten, so einfach und überzeugend auf ganzen 48 Seiten entwickeln. Auf Vollständigkeit und Originalität erhebt die Broschüre natürlich keinen Anspruch. Was sie aber bietet, ist so vorzüglich geschildert und begründet, dass man seine helle Freude daran haben kann. Sehr sympathisch berührt die wiederholte Bezugnahme auf Theodor Lipps, den bedeutenden Gesinnungsethiker, den die Theologen merkwürdigerweise noch heute nicht zu kennen scheinen, obwohl kein Anderer für die christliche Höherwertung der Persönlichkeitswerte gegenüber den Sachwerten so viel Verständnis besitzt, wie er.

Wie hübsch und fein die Untersuchung Offners fortschreitet, möge eine Probe zeigen: „Fragen wir, welche Willensakte bezw. Handlungen den Vorzug einer solchen Ausnahme vom Gesetz der Kausalität geniessen sollen — denn dass es immerhin nur ein kleiner Kreis, ein „sehr geringer Spielraum" sein kann, gibt der gemässigte Indeterminismus gerne zu — so kann die Antwort

verschieden ausfallen. . . . . Aber welche Willensakte sind indeterminiert, nicht verursacht, wahrhaft frei? Sind es die *bedeutungsvollen* Willensentschlüsse, die wichtigen Handlungen, welche nicht in der Persönlichkeit ihren zureichenden Grund haben, von ihr nicht verursacht sind, also in Wahrheit frei sind, dann werden gerade die sittlich bedeutungsvollsten Handlungen, in denen wir — und der Indeterminist mit uns — für den sittlichen Charakter und Wert eines Menschen die überzeugendsten und sichersten Beweise zu sehen gewohnt sind, zu Handlungen, welche am wenigsten in dem sittlichen Charakter des Handelnden begründet sind, und wir und mit uns der Indeterminist handeln völlig verkehrt, wenn wir aus den edelsten Handlungen, aus den Akten der grössten Selbstverleugnung und des heroischesten Opfermutes auf den Charakter des also Handelnden schliessen. . . . . Wir sollten vielmehr gerade dann, wenn wir lediglich auf Grund bewundernswerter Taten der Selbstverleugnung uns ein Urteil über ihren Täter geschildert haben, erst recht vorsichtig, ja misstrauisch sein und erwarten, dass wir gerade bei ihm gelegentlich einmal durch eine Tat der rohen Selbstsucht überrascht werden. In Wirklichkeit verfahren wir genau umgekehrt. — Spricht der Indeterminist aber lediglich den *sittlich bedeutungslosen* Handlungen den Charakter der Freiheit zu, etwa nur der Art und Weise, wie eine durch den Charakter determinierte, sittlich bedeutungsvolle Handlung ausgeführt wird, gewissen Nebendingen oder kleinen, unbedeutenden Handlungen, an denen der Handelnde nicht einmal mit seiner ganzen Persönlichkeit Anteil nimmt, so kommt er auf andere Weise mit sich in Widerspruch. Er müsste alsdann konsequenterweise den Charakter (?) seiner Nebenmenschen aus gleichgültigen Handlungen beurteilen, aus Handlungen, an denen diese nur mit halber Seele beteiligt sind. Und weiterhin dürfte er sie nur für solche bedeutungslose Handlungen oder an bedeutungsvollen Handlungen nur für das Nebensächliche verantwortlich machen. Denn nur freie Handlungen kann er ja zurechnen, nur freie Handlungen darf er loben. Und aus gleichem Grunde darf er schwere Verbrechen nicht anrechnen, nicht strafen; sie müssen ihm ja als unfrei gelten. Aber gerade schwere Verbrechen fordern Strafe, gerade grosse sittliche Leistungen zwingen zur Bewunderung — auch den Indeterministen“ (19 f.).

Eine ganz andere Physiognomie trägt die zweite Schrift Offners, obwohl sie äusserlich als direkte Fortsetzung der ersten auftritt. Die Begriffe Zurechnung und Verantwortung waren schon hier zur Behandlung gelangt, aber freilich in der Kürze, welche allen in der Broschüre abgewickelten Gegenständen vorgezeichnet war. Dass Offner nun zwei ethische Hauptbegriffe nochmals aufgreift und einer sehr einlässlichen Behandlung unterzieht, beweist, wie wenig die Broschürenform seiner gründlichen Art Genüge leistet. Freilich bedürfte eine grosse Anzahl anderer Begriffe der nämlichen sorgfältigen Erörterung, sodass man schliesslich eben doch auf eine systematische Untersuchung hingedrängt wird, wenn man befriedigende Auskunft begehrt.

Offner unterscheidet im Anschluss an Lipps sehr scharf zwischen Zurechnung und Verantwortung. Der erstere Begriff veranlasst ihn, die Begriffe Zurechentlichkeit, Zurechenbarkeit und Zurechnungsfähigkeit auseinanderzuhalten, je nachdem eine Bestimmtheit des Täters im einzelnen Falle, oder der einzelnen Tat, oder ein Zustand des Täters überhaupt in Frage kommen. In

jedem Falle kommt die psychologische, sittliche und strafrechtliche Beurteilung zur Sprache, und ebenso wird bei jedem der Begriffe auf die Tatsache mannigfaltiger Gradabstufungen aufmerksam gemacht. Nicht weniger vielseitig tritt die Untersuchung des Verantwortlichkeitsbegriffes auf. Ich muss jedoch gestehen, dass mich der Gedankengang der Arbeit, so viel zutreffende Argumente sie aushebt, nicht in allen Punkten zu überzeugen vermochte. Leider fehlt die historische Entwicklung der beiden Hauptbegriffe vollständig, wodurch die Verständigung erschwert wird.

Auf das Nähere einzutreten, mangelt der Raum. Nur sei darauf hingewiesen, dass Offner alle Verantwortlichkeit eigentlich aufheben würde, wenn er Ernst machte mit seinem Satze, dass wir dem mit unwiderstehlichen bösen Trieben Behafteten deswegen Verantwortlichkeit absprechen, weil wir ja wissen, dass er nicht anders handeln konnte, als er gehandelt hat (89, 98). Denn auch Offner ist der Ansicht, dass im einzelnen Falle (und darauf kommt es an) niemand anders handeln konnte, als er tat. Nur unvorsichtige Ausdrucksweise ist es dagegen, wenn als freies Handeln dasjenige Tun angegeben wird, bei welchem eine fremde Einwirkung nicht zu konstatieren ist (3). Wer sich von einem andern überzeugen, also beeinflussen lässt, gibt damit seine Freiheit nicht preis. Nur *Zwang* erstickt die Freiheit, nicht aber Motivation in jedem Fall.

Eine andere Aussetzung betrifft Offners auf Hume gestützte Leugnung der objektiven Tatsächlichkeit der Kausalität (33). Da er aber auf erkenntnistheoretische Erwägungen nicht eintritt, lässt sich hierüber mit ihm nicht rechten.

Trotzdem gehören beide Schriften zu den vorzüglichsten in der Ueberfülle der Freiheitsliteratur. Ich begrüsse es lebhaft, dass Offner seine allerdings sehr ungleichartigen Programme durch den Verlag von Joh. Ambros. Barth in Leipzig unter dem Titel „Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung. Begriffliche Untersuchungen aus dem Grenzgebiet von Psychologie, Ethik und Strafrecht“ äusserlich einheitlich zusammenfasste und dem Buchhandel zugänglich machte. *O. Pfister.*

Heinrich Weinel, **Jesus im neunzehnten Jahrhundert.** 4. Tausend. 8° VI 313. Mohr, Tübingen 1903. 3 Mk.

Ein frisch und lebendig geschriebenes, ganz modern gedachtes Buch, wie es sich von dem bereits rühmlich bekannten Verfasser eigentlich von selbst versteht. Nicht ein Leben Jesu; diese Literaturgattung dürfte bei dem gegenwärtigen Stand der Forschung wenige Liebhaber mehr finden. Mehr eine Darstellung und Kritik der verschiedenen Christusbilder, die sich im Lauf des 19. Jahrhunderts ablösten. Im ersten Abschnitt wird die Zerstörung des überlieferten Christusbildes durch die historische Kritik eines Reimarus, Paulus, Lessing, Strauss, Bauer und der modernen Theologie geschildert. Sodann wird Jesus unter dem Gesichtspunkt eines Reformators der Ethik und des Kultus betrachtet, wie ihn der Liberalismus eines Renan, Strauss, der Freireligiösen, Egidyaner und Wolfgang Kirchbach auffassten. Der dritte Abschnitt behandelt Jesus im Lichte der sozialen Frage, nach Richard Wagner, den Sozialdemokraten und den Christlich-Sozialen, der vierte Jesus im Lichte des Kulturproblems als Prediger einer buddhistischen Selbsterlösung nach Schopen-

hauer, Wagner, Theosophen, „Germanen", Nietzsche, Naumann, Häckel und der letzte: Jesus und die religiöse Frage der Gegenwart nach Tolstoi, Chamberlain, Harnack, Rosegger, Bourrier und Schell. Es ist ein Genuss, dem Verfasser auf seinen Wanderungen durch die verschiedenen Schulen und Geistesrichtungen zu folgen, die uns zugleich zeigen, wie wahr es immer noch ist, dass die Menschheit nicht von dem lassen kann, der von ihr nicht gelassen hat bis zum Tode. Ein eigentümliches Ringen um das rechte Verständnis des grössten religiösen Genius der Menschheit tritt uns da entgegen, einesteils bemühend angesichts der vielen dabei mit unterlaufenden Irrungen, anderenteils wieder erhebend, indem doch auch hier das allgemeine Gesetz der Entwicklung von niederen zu immer höheren Stufen der Erkenntnis zu Tage tritt. Auch Theologen werden das Buch mit grossem Gewinn lesen, da sich nicht leicht eine so vollständige Zusammenstellung aller möglichen Christusbilder der neuen Zeit und eine im ganzen so gerechte, massvolle und zutreffende Beurteilung derselben finden dürfte. Es ist aber eigentlich für weitere Kreise, das allgemeine gebildete Publikum berechnet; das geht schon daraus hervor, dass es die ausführliche Gestalt und Erweiterung einer öffentlichen Vorlesung ist, die der Verfasser im Winter 1900/01 an der Universität Bonn gehalten hat.

Sehr schön ist, was Weinel auf Seite 226—234 über die Religion, und 95—96 über Jesus, den Propheten, sagt: „Was der Genius auf dem Gebiete der Kunst, das ist der Prophet auf dem Gebiete der Religion und Sittlichkeit. Es gibt Menschen, denen die Religion eine Summe toter Formeln und überlieferter Ceremonien und damit ein Nichts ist. Das sind die Irreligiösen, unter denen manchmal eifrige Kirchgänger zu finden sind. Es gibt Menschen, denen die Religion der goldene Faden in einem grossen grauen Gespinnst ist, denen die Religion wie die Sonntagnachmittagsruhe jede Woche einmal friedvoll und freudvoll das Leben bestrahlt, oder denen die Religion der leise nachklingende Grundton des Lebens ist; das sind die Durchschnittsgläubigen. Und man soll sie nicht schelten. Diese stillen Stunden und diese goldenen Sonnenblicke erhellen manches düstere Leben und machen es lebenswert. Es gibt aber auch Menschen, in denen die Religion eine starke Flamme und ein verzehrendes Feuer, eine Macht, der sie mit Leib und Seele ergeben sind, eine Kraft ist, die sie zum Ausserordentlichen anspornt und emporreisst. Das sind die Propheten. Und es gibt leider endlich Menschen, in denen die Flamme der Religion eingepresst durch Selbstsucht und widernatürliche Unterdrückung des eigenen Lebens düster schwält und nicht brennt und nicht leuchtet. Das sind die Fanatiker." *A. Farner.*

Gustave Colomb, **La Piété et les populations ouvrières.** Rapport présenté au Synod le 2 novembre 1904. Lausanne, Ch. Viret-Genton, 1905. 37.

Wir machen speziell auf diesen gediegenen Vortrag aufmerksam, der sich durch tiefes Verständnis der grossen Aufgabe, welche die soziale Frage der Kirche stellt, durch ein liebevolles Eingehen auf die Lage der arbeitenden Klassen und die Gründe, welche ihre Entfremdung von der Kirche herbeigeführt haben, wie auch durch treffliche Winke zu ihrer Wiedergewinnung auszeichnet.

A. Farner.

B. Duhm: **Die Gottgeweihten in der Alttestamentlichen Religion.** 8° 34 S. J. C. B. Mohr, Tübingen 1905, geh. 60 Pfg.

Eine Schrift von Duhm „empfiehlt" man denen nicht, die ihn kennen, und den andern — erst recht nicht. Man könnte diesen ja doch keine Ahnung davon erwecken, was darin enthalten ist. Jeder Satz ein Reichtum. Man kann den Verfasser auch nicht durch Zuweisung zu einer Richtung charakterisieren. Duhm ist eben Duhm. Darum blos die Bemerkung, dass der Titel Keinen zur Meinung verleiten solle, die Schrift handle nur von irgend einer israelitischen Sekte Nein, sie ist eine Darstellung des Wesens der alttestamentlichen Religion, eine „alttestamentliche Theologie" in nuce, wie der schreckliche Name lautet aus der Zeit, wo man noch Theologie und Religion verwechselte. Seine beiden Grundthesen: „Religion ist ein ständiger Verkehr zwischen einem bestimmten unsichtbaren Wesen und seinen menschlichen Angehörigen", und: „Alle Religion entsteht aus Vision" führt der Verfasser an der Geschichte der alttestamentlichen Religion und ihrer verschiedenen Träger durch. Wer also lernen will, was der Kernpunkt nicht nur der alttestamentlichen, sondern der Religion überhaupt ist, oder wer es sich von Duhm noch einmal deutlicher will sagen lassen, geniesse diese populären (die Schrift ist ein Aulavortrag) Darlegungen. Allerdings kann ich das Bekenntnis nicht unterdrücken, dass ich auch nach dieser Schrift noch, wie schon lange, darnach lechze, der Verfasser möchte es uns einmal *noch* deutlicher, noch massiver sagen, wie er selbst über diese „Vision", diesen „Verkehr" urteilt. Recht hat er; den Nagel der Religion auf den Kopf getroffen hat er! diese Ahnung jubelt schon lange in mir. Aber meinem blöden Fassungsvermögen wäre ein noch deutlicherer Ton der Posaune gar zu sehr erwünscht. Indessen will ich dieses Büchlein noch einigemal lesen. *J. Wirz.*

Ernst Lohmann: **Tharsis oder Ninive.** Ein Beitrag zum Verständnis des Buches Jona. Mit einem Anhang: Das Buch Jona in berichtigter Übersetzung nebst einigen erklärenden Anmerkungen. Kl. 8° 60 S. Max Rüger, Freienwalde a. O. und Leipzig 1904, brosch. 1 Mk.

In geschmackvoller Ausstattung 7 erbauliche, wohl aus Predigten hervorgegangene Betrachtungen über die als wirkliches Ereignis angenommene Geschichte von Jona. Aber auch wer diese Annahme nicht teilt, kann so predigen. Praktische, lebensvolle Ausführungen in markiger, anschaulicher, kräftig-schöner Sprache. Etwa einmal bringt die Rhetorik den Verfasser zu einer Entgleisung. So, wenn er's als Israels Verschuldung hinstellt, dass es nicht als Priester der alten Welt den Heiden die wahre Gotteserkenntnis gebracht, und dann diesen Abschnitt schliesst mit der Bemerkung: „Israel hatte . . . . die Perlen . . . . vor die Säue geworfen." Das ist doch just das Gegenteil von dem soeben behaupteten. So ferner, wenn er Jesu Tötung als Strafe von den Heiden ansieht, die Sühne forderten für jene Verschuldung Israels. Beides ist doch auch nicht historisch. Töteten die *Heiden* und *deswegen Jesum?* Was sie den Juden übel nahmen, war doch gerade deren Propaganda. — Ist es wirklich zu mehrerer Erbauung nötig, alle auf Gott bezüglichen Pronomina gross zu schreiben, und gar das Wort Gott immer gesperrt zu drucken? Das letztere verleitet beim Lesen beständig zu ärgerlicher

falscher Betonung. — Warum den erbaulichen Betrachtungen noch eine — unnötige — berichtigte Übersetzung, sowie die Anmerkungen (gelehrte geschichtliche, archäologische und philologische Exkurse) beigegeben sind, die mit der praktischen Erklärung nichts zu tun haben, leuchtet nicht ein. *J. Wirz.*

Herm. Schulze, Pastor em. in Naunhof: **Die Ursprünglichkeit des Galaterbriefes.** Versuch einer Apologie auf literarhistorischem Wege. Leipzig, Richard Wöpke 1903, VII und 88 S. 2 Mk.

Schulze ist Verfasser einer tüchtigen, jetzt freilich überholten Evangelientafel. In den Theologischen Studien und Kritiken hat er 1900 versucht, die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Akt. 20, 18 ff.) als Kompilation von Wendungen und Worten des 1. Thessalonicherbriefes darzutun, eine wenn nicht haltbare, doch immer recht lehrreiche Hypothese. In der vorliegenden Schrift wendet er sich gegen Pierson, Loman und Steck, welche die Unechtheit des Galaterbriefes behaupten. Dem von Scholten aufgestellten Kanon folgend, versucht er den Erweis, „dass Apokalypse, Synoptiker und die spätere neutestamentliche Literatur" (so Jakobus- und Hebräerbrief) „den Paulinismus bereits voraussetze." Vorher bespricht er die Frage: „ob es wahrscheinlich sei, dass der Galaterbrief um 130 geschrieben sei, um in die apostolische Zeit zurückdatiert zu werden." Er verneint es. Auch die, welche im Ergebnis, der Vertretung der Echtheit des Briefes, Sch. zustimmen, werden die Einzelheiten seiner Beweisführung oft nicht billigen können. Dass sich aber der emeritus durch seinen Scharfsinn, seine Frische und die gründliche Vertrautheit mit dem Neuen Testament als bene meritus ausweist, ist unzweifelhaft. Wenn er den Gegnern der Echtheit für die Anregung zu seinen Studien herzlich dankt, so sei das uns allen zur Nachahmung herzlich empfohlen als einzige würdige Auffassung der Würde aller ehrlichen Forschung! *L. Köhler.*

Dr. *Karl F. A. Lincke,* Gymnasialprofessor in Jena: **Jesus in Kapernaum.** Ein Versuch zur Erklärung des Markus-Evangeliums. Tübingen u. Leipzig 1904, J. C. B. Mohr, IV und 44 S. geh. 1 M.

Lincke bringt eine Rekonstruktion des Markusanfanges, welches sich auf Markion stützt und die weltbewegende Bedeutung des Tages von Kapernaum, wo Jesus zuerst Pharisäern und Schriftgelehrten entgegentrat, in stärkerer Weise betont als unsere Evangelien. Leider verhindert L. selbst eine gerade und einfache Durchführung seiner These durch viele Nebenbemerkungen, welche ihn als einen belesenen Mann dokumentieren, aber nicht alle neu, oft auch verwunderlich sind, zum Teil sogar nur auf flüchtiger Lektüre beruhen. So dürfte L., wenn er Kapernaum mit Tell hum gleich setzt, schwerlich gelesen haben, es liege in der Ebene Genne-ar. Anregendes findet sich mancherlei in der Schrift. *L. Köhler.*

Die Schriften des neuen Testaments, *neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt* von Baumgarten, Bousset, Gunkel, Heitmüller, Hollmann, Jülicher, Knopf, Köhler und Lueken. Herausgegeben von Prof. *Dr. Joh. Weiss* in Marburg. (Vollständig in 10 Lieferungen von 80 Bogen Lex. 8). Lieferung 3. Göttingen, Vandenhöck und Ruprecht.

Eine *neue Subskriptionsausgabe, fünftes bis siebentes Tausend* (Preis 12 Mark), von welcher inzwischen ebenfalls die drei ersten Lieferungen erschienen sind, ist seit 1. April eröffnet.

Das Elend unserer wissenschaftlichen Glaubenslehre.

Ein Weckruf von Dr. *O. Pfister,* Pfarrer in Zürich.

Es *muss* einmal gesagt werden. Das Ärgernis ist da, ob man schweige oder rede. Vielleicht spreche ich aus, was viele mit mir fühlen. Vielleicht stehe ich mit meiner Entrüstung und meiner Betrübnis allein. Aber es *ist* ein Ärgernis, dass man heute sechs, acht, zehn Semester Theologie studieren kann, ohne in den Vorlesungen seine brennendsten Fragen, das tiefste Sehnen, die quälendste Not, die leuchtendste Hoffnung seiner Seele kraftvoll in Behandlung genommen zu sehen. Es ist etwas empörendes, dass die wissenschaftliche Glaubenslehre sich nicht kümmert um den vielgestaltigen konkreten Jammer des Volkes, der Jesus das Herz erschütterte, um die heiligen Keimkräfte, die er im Unmündigen, im Ausgespieenen, im Verbrecher so rührend sorgsam aufspürte. Oder suchte wirklich die Wissenschaft vom Glauben die einzelnen *konkreten* Formen des Guten und Bösen, des Heilsamen und Schädlichen? Ginge sie den geheimen Verkettungen dieser Mächte nach, suchte sie in ihre tiefsten Schlupfwinkel einzudringen? Machte sie den Heilsprozess, die Erlösung, Wiedergeburt, Heiligung in concreto verständlicher? Befähigte sie ihre Schüler zu einer sorgfältigeren Diagnose der Menschen, etwa so, wie die Physiologie die Erkenntnis des physischen Gesundheitszustandes, oder die pädagogische Psychologie das Verständnis für den Zustand des Zöglings anbahnt? Lieferte sie eine Fülle von Kenntnissen, welche für die Beeinflussung des Seelenlebens, für christliche Psychagogie Wert besitzen?

Nein! Überall nein! Das ist das Elend. Die Gründe?

1. Die Glaubenslehre ist noch heute vorzugsweise eine antiquarische Wissenschaft. Man schlage irgend ein Lehrbuch auf! Überall dasselbe jammervolle Bild: Was einmal lebendig war und in einer dogmatischen Formel seinen vielleicht sehr dürftigen verstandesmässigen Ausdruck fand, wird hervorgeklaubt, kritisiert, destilliert und skelettisiert. Und aus dieser trostlosen Beschäftigung soll ein Verständnis des in uns lebenden, durch Jesus und die Lebenserfahrung ausgelösten Glaubens hervorgehen? Eine ungeheuerliche Illusion! Wenn man sich doch mindestens mit den *ganzen, lebendigen Persönlichkeiten* befasste! Statt dessen ist die evangelische Dogmatik im wesentlichen eine Bearbeitung der Schrift und formelhafter Bekenntnisse. *Schleiermacher* wollte doch wenigstens den Glaubensinhalt einer modernen „Kir-

chengesellschaft" darstellen. Mit genialem Scharfblick sah er, dass der Glaube als etwas *lebendiges, heutiges* zur Darstellung gelangen müsse. Allein es gibt keinen uniformen Gemeindeglauben. Statt nun die individuellen Formen christlichen Glaubenslebens in ihrer historischen Abhängigkeit und ihrer Ursprünglichkeit, oder wenigstens eine einzige lebendige Glaubensform, die eigene, zu bearbeiten, fiel man hinter *Schleiermacher* zurück und trieb es schlimmer als je, bis endlich die Glaubenslehre im Wesentlichen eine nach Lehrpunkten zerstückelte Dogmengeschichte mit einem bis in die Gegenwart fortgesetzten Anhang bildete, während die Hauptsache, die Geschichte des individuellen Glaubenslebens, die Nachforschung nach dem Werden der religiösen Persönlichkeit unter diesen oder jenen Bedingungen durch Abwesenheit glänzte. Da fischen sie, wie der Prosektor die Leichenteile aus dem Behälter zieht, nach Niederschlägen *gewesenen* Glaubens! Da treiben sie Anatomie des Glaubens statt der Physiologie!

Unsere wissenschaftliche Glaubenslehre ist im Wesentlichen antiquarisch. Und man dürfte sich wundern, dass sie an den brennenden Bedürfnissen der Gegenwart kalt vorübergeht?

2. Aber haben wir nicht zu viel behauptet? Redet nicht *Biedermann* von Vernunfttrieb, Gewissen, realer Freiheit, *Lipsius* vom natürlich-sinnlichen Leben und dergl.? Gewiss! Aber diese Ablesungen von wirklicher Frömmigkeit tragen bereits vollständig abstrakten und allgemeinen Charakter. Es fehlt die Anknüpfung an das Phänomen der einzelnen Glaubenstatsachen. Die ungeheure Fülle individuell verschiedener Glaubensgestaltungen wird keines Blickes gewürdigt. Statt dass z. B. die Entstehungsbedingungen der Sünde im weitesten Umfang aufgesucht würden, wodurch allein Verständnis für ihre empirische Erscheinung zu erzielen wäre, philosophiert die Glaubenslehre über ihr metaphysisches Wesen, während doch die Metaphysik der Sünde in zweiter, die erfahrungswissenschaftliche Auffassung der Sünde aber in erster Linie zu erfolgen hätte. Dieser abstrakte Charakter der Glaubenslehre hat auch den Sinn in der Bedeutung des Persönlichen, Genialen, Prophetischen für die Religion zerstört und ein fingiertes, rationalistisch-unpsychologisches Schema als der Weisheit letzten Schluss in der Ergründung des religiösen Bewusstseins hingestellt. Unsere Glaubenslehre will begreifen, statt zunächst einmal zu verstehen. Sie ist Rationalistik.

Die wissenschaftliche Glaubenslehre unserer Tage ist abstrakt, allgemein, gnostisch, in schulmeisterliche Prinzipien verrannt. Darum ihr schattenhaftes Dasein, ihre Öde und Wirkungslosigkeit.

3. Dieser völlig unmoderne Zug wäre unmöglich, wenn die Glaubenslehre gleich allen freien Wissenschaften an keine ihr von aussen auferlegten Rücksichten gebunden wäre. *Nun aber ist die Glaubenslehre nach heutigem Urteil nicht um des die Wahrheit suchenden Menschen willen, sondern um der Kirche willen da!* Sie hat (höchstens mit teilweiser Ausnahme der Dogmatik *Biedermanns*) als sog. „positive" d. h. gebundene Wissenschaft den Bedürfnissen der Kirche Rechnung zu tragen und setzt die Irrfahrten der Vorgänger einfach fort. „Jede Darstellung der Dogmatik muss eine bestimmte kirchliche Haltung haben" *(Kaftan)*, sie geschieht „vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus und für die Genossen dieses Glaubens, zum Zwecke gemeinsamer Verständigung über den Inhalt desselben" usf. *(Lipsius)*, sie stellt den geltenden christlichen Glauben dar, indem sie ihren Stoff aus dem Glauben der Kirche schöpft *(Schweizer)*. Sie sucht nicht eigentlich neues, sie besitzt — welch klägliche Wissenschaft, welch trostlose Auffassung des Glaubens! Kurzum:

Unsere wissenschaftliche Glaubenslehre ist scholastisch und darum unwissenschaftlich.

4. Die Isolierung vom eigentlich wissenschaftlichen Betrieb infolge der kirchlichen Abzweckung musste sich bitter rächen. Durch Vernachlässigung der wissenschaftlichen Psychologie und kurzsichtiges Gerede über Begriffe, wie Intellekt, Wille, Erfahrung, geistige Neuschöpfung u. a. hat sie sich dem Gespött preisgegeben (vgl. meinen Aufsatz „D. Unterlassungssünden d. Theol. gü. d. mod. Psych." P. M. H. 1903). Nicht minder hält sich die Glaubenslehre unberührt von den Ergebnissen der Logik, deren Begriffe sie grausam misshandelt. Welch törichte dingliche Bedeutung legt sie mitunter dem Begriff des Naturgesetzes bei! Wie unverständig behandelt sie die logischen Voraussetzungen der Naturwissenschaft und Psychologie, wie wenig ist sie im Stande, diese auch für sie geltenden Voraussetzungen aller empirischen Wissenschaften von metaphysischen Seinsaussagen zu unterscheiden! Wie entsetzlich wenig weiss sie von Volkskunde und Soziologie! Wie widerspruchsvoll und in der Eile zusammengestückt erscheint meistens ihre Erkenntnistheorie und Metaphysik! Wie erschreckend unwissend verhält sie sich zu den Erscheinungen der psychischen Kausalität, spez. der zeugenden Synthese, welche sie höchstens zu einem Kompliment vor dem Mirakelglauben veranlasst! Welch krasse Unwissenheit über die Grundnormen und -begriffe des Denkers und Forschers verraten *sämtliche* dogmatischen Bearbeitungen des Wunderbegriffs! Genug!

Unsere wissenschaftliche Glaubenslehre ist in psychologischer, logischer, soziologischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht unreif, dilettantisch, konfus. Darum geniesst sie bei andern Fakultäten wenig Achtung und stösst ihre eigenen Zuhörer ab.

5. Dieser Fehler wirkt deshalb um so verhängnisvoller, weil die Glaubenslehre von ihren beiden „Wurzeln", der ästhetisch-ethischen und ontologischen (im weitesten Sinne), die letztere weit überschätzt hat. *Die tiefste Ursache ihrer Verderbnis liegt in einer falschen Ansicht über den Schwerpunkt, die Entstehung und Natur der Religion.* Wäre die Glaubenslehre der Tatsache eingedenk geblieben, dass das ästhetische oder ethische Erlebnis für die Bildung des religiösen Bewusstseins meistens weit wichtiger ist, als das Wissen um die Wirklichkeit und ihre Seinsgründe, so hätten die Vorstellungen von den soteriologischen Vorgängen sich von der Verquickung mit metaphysischen Ideen reiner erhalten, und der Inhalt des Heilsprozesses wäre nicht oftmals auf Formeln zurückgeführt worden, die des ethischen Charakters vollständig entbehren. Die Glaubenslehre wäre fruchtbarer, bewegkräftiger, innerlicher, persönlicher, prophetischer geworden.

Unsere wissenschaftliche Glaubenslehre ist somit auf metaphysisch-spekulative Abwege geraten und hat ihre eigentliche Aufgabe, in erster Linie *eine Ethik* der *religiösen Persönlichkeit* und erst hernach Metaphysik des religiösen Bewusstseins zu sein, geradezu verleugnet.

Zusammengefasst: *Die heutige Glaubenslehre ist antiquarisch, abstrakt, scholastisch, unwissenschaftlich, desorientiert.*

Mit einem Worte: *Sie ist tot. Das ist das Elend.* Die Glaubenslehre leidet an Glaubensleere. Denn der Glaube ist das Lebendigste der Welt, die heutige Glaubenslehre hat es mit toten Dingen, Formeln, Begriffen, Theorien zu tun, ohne sich zu sagen, dass deren Bedeutung einzig im konkreten Zusammenhang und proportionalen Verhältnis zu den übrigen geistigen Vorkommnissen liegt.

Aber sie wird kommen, die lebendige, den wirklichen Lebenserscheinungen des Glaubens zugewandte, freie, wissenschaftliche, ethische Erforschung des Glaubens, und sie wird uns die Spuren des lebendigen Gottes in unserer Seele deutlicher zeigen und die Gestalt Jesu herrlicher leuchten lassen. Sie wird uns Verbindungsfäden zu ihm hinüber zeigen, wo heute noch viele von unsrer absoluten Selbstbestimmung reden. Sie wird helfen, starke, sittlich und sozial wirksame Gemeinden zusammenzurufen. Sie wird Jünger mit jauchzendem Herzen um sich versammeln. Vielleicht werden wir jenen Tag nicht mehr erleben, aber wir dürfen auf ihn hoffen, auf den Tag, da die Wissenschaft vom christlichen Glaubensleben erstehen wird.

Soziale Evolution

heisst der Titel des von dem englischen Biologen *Benjamin Kidd* verfassten Buches, das in den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts in England und Nordamerika so mächtiges Aufsehen erregte und so ausserordentliche Verbreitung fand. Es ist seitdem durch den nun verstorbenen Philosophie-Professor *Edmund Pfleiderer* in Tübingen ins Deutsche übersetzt worden. Hier wird nun der Versuch gemacht, den namentlich auch für Theologen interessanten Inhalt des Buches, das aber leider nicht gerade in klarem und leicht lesbarem Stil geschrieben ist, in möglichster Kürze und mit tunlichster Klarheit wiederzugeben:

Wer auf die Zeichen der Zeit zu achten gewohnt ist, hat das Gefühl, dass sich im Leben der Völker der europäischen Civilisation bedeutsame Umwälzungen anbahnen. Aber diese Umwälzungen werden andere sein, als diejenigen, welche die französische Revolution brachte. Die politische Befreiung der Massen, welche das Ziel der vor 100 Jahren in Frankreich in Fluss gekommenen Bewegung bildete, ist nahezu vollendet und neue Antriebe und „Fragen" erwachsen dem öffentlichen Geiste aus der mächtigen Veränderung, welche seitdem die Lebensverhältnisse der civilisierten Völker erfahren haben — dank der gewaltigen Entwicklung der Technik. Die Verbesserung der Verkehrsmittel hat das wirtschaftliche Leben der Nationen in innigen Zusammenhang gebracht und fast die ganze Bevölkerung der Erdoberfläche zu *einem* Organismus im wirtschaftlichen Sinne zusammengeschlossen. Diesem wirtschaftlichen Zusammenhang steht ein politischer im Begriffe nachzufolgen. Die mächtigen Arbeitermassen, die durch die Entfaltung der mit Maschinen arbeitenden Grossindustrie in allen Culturländern an zahlreichen Orten zusammengeballt worden sind und durch solche Zusammenballung dazu kommen mussten, sich als Klasse zu fühlen, haben sich eine Organisation geschaffen, welche daran ist, über die Grenzen der Nationen überzugreifen und die Arbeiter aller Länder zu vereinigen zum Kampf für ihre Klasseninteressen. Für diese vereinigten Arbeitermassen ist der Sozialismus, der „die Ausgebeuteten von der Ausbeutung durch die Ausbeuter befreien und die Enterbten in ihr Recht einsetzen soll", eine Art Religion geworden, die mit bitterem Ernste genommen wird. Und diesen in den unteren Volksschichten umgehenden Geist kann kein Verständiger mehr leicht nehmen in einer Zeit, wo das Stimmrecht völlig oder nahezu allgemein ist und die politische Macht zum Teil oder ganz bei den Massen liegt. Jeder, der diese Zeiterscheinungen ins Auge fasst, frägt sich unwillkürlich: „Wo will das alles hinaus?" Aber wir haben auf diese dringende Frage noch keine verlässliche Antwort. Über das unbestimmte Gefühl, dass bedeutsame Dinge sich vorbereiten,

ist man noch nicht hinausgekommen. Es ist die Aufgabe der Sozialwissenschaft, die ersehnte Auskunft zu finden und zu geben.

Auch die Religion stellt der Sozialwissenschaft ein Problem. Sowohl die kirchlichen als die unkirchlichen Kreise fangen an, dieselbe in neuem Lichte zu betrachten. In kirchlichen Kreisen bricht sich die Anschauung Bahn, dass man die Bedeutung der Religion zu eng auffasse, wenn man meint, sie sei für jeden Einzelnen ein Wegweiser zum Himmel. Sie habe vielmehr auch für die Gesellschaft Bedeutung als eine Kraft ihrer richtigen Gestaltung. Und auch den ausserkirchlichen Kreisen drängt sich die Vermutung auf, dass der Religion eine soziale Funktion zukomme, dass sie im Leben und in der Entwicklung der Völker eine Aufgabe zu erfüllen habe. Die Meinung, als sei sie nur ein groteskes Pilzgebilde am Organismus des modernen Geisteslebens, oder ein bedeutungsloses Überbleibsel aus dem Kindheitsalter des Menschheitsgeistes — diese Meinung ist ganz offenbar nicht mehr der Geist der Zeit.

Ihr widerspricht auch die Biologie, welche durch die moderne Entwicklungstheorie in so tiefgreifender Weise umgewandelt und zu so bedeutsamem Platze unter den Wissenschaften erhoben worden ist. Gemäss den Grundsätzen der entwicklungstheoretischen Biologie pflegt das Leben ein Organ oder eine Erscheinung nur dann zur Ausgestaltung zu bringen und festzuhalten, wenn dieses Organ von Nutzen ist. Darum ist die Annahme unausweichlich, dass die Religion, die im Leben der Völker einen so breiten Raum einnimmt, kein blosser zweckloser Auswuchs sei. Und so ist denn die entwicklungstheoretische Biologie bestimmt, uns Aufschluss zu verschaffen, über die soziale Funktion der Religion, über die Bedeutung, die ihr zukommt für den Bestand und den Fortschritt der Völker.

Auch das andere geschichtliche Rätsel der Gegenwart, das Rätsel, das uns die sozialen Klassenkämpfe aufgeben, müssen wir mit dem Lichte der Entwicklungstheorie aufzuhellen suchen. Allzulange hat sich die Biologie darauf beschränkt, die Entwicklung des untermenschlichen Lebens zu erörtern. Sie muss es nun wagen, mit ihrer Beobachtungsweise und ihren Grundsätzen auch an das menschliche Leben heranzutreten. Indem sie die Frage beantwortet: Welcher Art ist die menschliche Entwicklung, der menschliche Fortschritt? und welches sind seine Bedingungen? wird sie die Rätsel lösen, von denen wir gesprochen haben.

Wenn wir den bisherigen Fortschritt der Menschheit überblicken, so springt uns in die Augen, wie derselbe sich nicht als ein gleichmässiger oder gleichmässig beschleunigter über die

Länge der Zeiten erstreckt. Vielmehr vollzog er sich durch ungezählte Jahrhunderte hindurch mit unmerklich langsamen Schritten, um dann aber von einem gewissen Punkte an ein unvergleichlich schnelleres Tempo anzunehmen. Diese Beschleunigung wurde herbeigeführt durch den Übergang der Menschen zum Zusammenleben in grösseren Gesellschaften, bei welchem die der menschlichen Natur innewohnenden Kräfte und Fähigkeiten zu gewaltig erhöhter Wirksamkeit zu kommen vermochten. Seitdem ist das menschliche Geschlecht, das während ungezählter Jahrhunderte der vorgeschichtlichen Zeit neben manchen Tiergeschlechtern kaum eine ebenbürtige Rolle spielen mochte, zu der beherrschenden Stellung emporgestiegen, die es heute in der Natur einnimmt und die ihm gestattet, sowohl Quantität als Qualität des Lebens stetig zu erhöhen.

An diesem Fortschritt, an diesem Emporsteigen zu reicherem und höherem Leben hat freilich jeweilen nicht die ganze Masse der lebenden Menschheit teilgenommen. Vielmehr blieb es jederzeit nur einem Teil dieser Masse, einigen auserlesenen Stämmen und Nationen, vorbehalten, ihr Leben weiter und höher zu führen, während daneben andere Stämme und Nationen dem Untergang anheimfielen. Der Weg des bisherigen Menschheitsfortschritts ist förmlich bedeckt mit den Spuren solcher liegengebliebenen Stämme und Nationen. Woran lag es, dass diese untergiengen und andere überlebten? Wie haben wir uns den in solcher Weise sich vollziehenden Fortschritt der Menschheit zu erklären?

Ähnliche Fragen hat die Wissenschaft auf einem nahe gelegenen Gebiete bereits beantwortet. Die Darwin'sche Entwicklungstheorie hat uns Einsicht erschlossen in die Ursachen, denen es zu danken ist, dass das untermenschliche Leben aus einfachsten Anfängen zu den komplizierten und vergleichsweise vollkommenen Gestaltungen, die es bei den höheren Tieren zeigt, hat emporsteigen können. Die tierischen (und pflanzlichen) Arten pflegen sich so stark zu vermehren, dass nicht für alle ihre Repräsentanten Daseinsmöglichkeit vorhanden, sondern ein Teil derselben zum vorzeitigen Untergang bestimmt ist. Diesem Schicksal werden natürlich diejenigen Exemplare jeder Art verfallen, deren organische Ausrüstung in irgend einer Hinsicht unter dem Durchschnitt steht. Infolgedessen bilden die Überlebenden eine Auslese der Tüchtigsten, welche die Vorzüge ihrer Organisation infolge doppelseitiger Vererbung derselben in gesteigerter Gestalt auf die Nachkommen vererben, so dass der Typus der Art in steter Höherentwicklung erhalten wird. Die Höherentwicklung ist also dem Kampf ums Dasein, dem Überleben der Tauglicheren und dem

Untergang der Untauglichen zu verdanken. Dieser Auslese- oder Ausscheidungsprozess ist unerlässlich, wenn das organische Leben sich vervollkommnen, fortschreiten soll. Ja, ohne den Kampf ums Dasein würde das Leben nicht bloss nicht fortschreiten, sondern nicht einmal die bereits erreichte Höhe zu behaupten vermögen. So lehrt Professor Weismann, Darwins Theorie modifizierend, oder, genauer gesagt, verschärfend. Es giebt kein stillstehendes Leben. Entweder geht eine organische Art rückwärts und wird dadurch unfähig, andern Arten gegenüber das Feld zu behaupten, oder sie geht vorwärts und vervollkommnet sich, indem sie über ihren Nahrungsspielraum hinaus sich vermehrt und so den Untergang ihrer unterdurchschnittlich ausgerüsteten Individuen und die ausschliessliche Vermehrung durch überdurchschnittlich ausgerüstete Individuen, also eine natürliche Auslese, herbeiführt.

Karl Darwin ist zu seiner Theorie angeregt worden durch die Lektüre des „Versuchs über die Prinzipien der Bevölkerung" von Robert Malthus, also eines Buches, das sich mit dem menschlichen Leben beschäftigt. Und zu dem menschlichen Leben muss die Theorie zurückkehren, nachdem sie Licht verbreitet hat über die Entwicklung des untermenschlichen Lebens. Ihre Aufgabe ist es, zu zeigen, wie die Gesetze, nach denen die untermenschliche Entwicklung sich vollzogen hat, auch über dem menschlichen Leben walten und den Fortschritt des letzteren mit derselben Naturnotwendigkeit hervorbringen, mit der die Schwere den Fall des Steines regiert. Mit andern Worten: weil auch die Menschen sich stetig über den Nahrungsspielraum hinaus vermehren und so einen Daseinskampf veranlassen, wird ein Fortschritt erzwungen, der ohne Daseinskampf sich nicht vollziehen würde.

Diese Ansicht stimmt mit den Tatsachen überein. Tatsächlich vollzieht sich ja ein Kampf ums Dasein im Leben der Menschheit. Er vollzieht sich in zweierlei Formen. Die erste derselben ist der Krieg, den menschliche Gruppen unter einander führen. Horden und Stämme bekämpfen einander und bekämpften sich namentlich in der vor- und urgeschichtlichen Zeit, wobei die siegende Gruppe die im Kampf nicht umgekommenen Glieder der unterliegenden entweder sich zum Kanibalenschmause bereitete oder als Sclaven der eigenen Gesellschaft einverleibte. Später fieng der siegende Stamm an, sich mit der Unterwerfung des besiegten zu begnügen. So wurden die siegenden Gruppen immer grösser, es bildeten sich grosse Reiche, von denen wiederum jedes die andern zu überwältigen und zu unterwerfen und so sich zum Weltreich zu erweitern trachtete.

Am Schluss des 15. und im Verlauf des 16. Jahrhunderts

begannen die führenden Nationen Westeuropas nach fremden Weltteilen überzugreifen, hauptsächlich nach Amerika und namentlich die Spanier haben dabei in einer Weise erobert und geherrscht, bei der die einheimische Bevölkerung der „neuen Welt“ in Massen dahingerafft wurde. Auch der Angelsachse ist zum Vertilger der niederen Menschenrassen geworden, mit denen er in Berührung gekommen ist. Nicht blos die nordamerikanischen Indianer, mit denen er lange Zeit in alt-spanischer Gewaltsamkeit verfuhr, sind auf spärliche Reste reduziert worden, sondern seine Nähe wird auch tötlich für die Ureinwohner Australiens und Neuseelands, denen gegenüber er sich grober Gewalttat enthält. Sie schwinden sozusagen dahin vor seiner überlegenen Energie, mit der sie den Wettkampf nicht zu bestehen vermögen. Am deutlichsten aber zeigt sich in der nordamerikanischen Union, wie die höheren, die befähigteren Menschenrassen nicht gewillt sind, mit den niederen als mit gleichberechtigten friedlich zusammenzuleben, wie sie vielmehr den unausrottbaren und ununterdrückbaren Drang zur Beherrschung und Unterdrückung der niederen Rassen haben. Die Neger sind in der Union nicht blos der Sklavenketten entledigt, sondern zur politischen Gleichberechtigung mit den Weissen erhoben worden. Allein diese Gleichberechtigung steht nur auf dem Papier, tatsächlich beherrscht der Weisse den Staat auch da, wo der Farbige die Mehrheit hat, und im gesellschaftlichen Leben besteht zwischen beiden Rassen eine völlig unüberbrückbare Kluft. Und übersehen wir schliesslich das Wichtigste nicht: die in solcher Weise die niedere Rasse bedrängende höhere Rasse beherbergt den Daseinskampf auch in ihrem eigenen Schosse. Auch in ihrer eigenen Mitte ist nicht für Alle Möglichkeit vorhanden, sich und ihre Nachkommen bei Leben und Gedeihen zu erhalten. Um diese Möglichkeit findet vielmehr ein eifriger Wettbewerb statt. Je vorgeschrittener eine Nation ist, je höher sie in der Kultur steht, desto straffer sehen wir ihre Glieder alle Kräfte anspannen, um Erfolg im Leben zu haben und sich emporzubringen.

So sehen wir denn menschliche Individuen und menschliche Gesamtheiten in den Daseinskampf verflochten. Wie mit dem tierischen Leben, so ist dieser Kampf, in abgeänderter Form, auch mit dem menschlichen Leben verbunden. Und wie er als die Ursache der tierischen Entwicklung zu betrachten ist, so ist er auch für den menschlichen Fortschritt eine unerlässliche Bedingung. Das zeigt sich uns bei der Beobachtung des menschlichen Wesens und bei der Beachtung geschichtlicher Tatsachen. Unbefangene Beobachtung des menschlichen Wesens kann sich

der Überzeugung nicht verschliessen, dass die Menschen, wenn sie nicht unter dem treibenden Zwange der Not stünden und ihres Daseins sich zu erwehren hätten, sondern zwanglos ihren Neigungen zu folgen in der Lage wären, in ihren Leistungen nicht fortschreiten, sondern entschieden rückwärts gleiten würden. Damit stimmt eine durch ihre Bedeutsamkeit in die Augen springende geschichtliche Tatsache aufs beste überein. Die Nationen, die heute als Träger der Kultur voranstehen, wohnen nicht in der heissen Zone, wo die Natur am freigebigsten und der Nahrungs-Spielraum am weitesten ist, sondern sie wohnen in der gemässigten Zone, wo die härteren Lebensbedingungen die Menschen zum heisseren Daseinskampfe zwingen. Im Verlauf der Weltgeschichte hat sich die weltbeherrschende Macht stetig aus der heissen Zone nach Norden verschoben.

Mit begründeter Bewunderung gedenken wir des menschlichen Fortschrittes, der aus dem kulturlosen Wilden, wie er in vorgeschichtlicher Zeit ein halb tierisches Dasein führte und heute noch in diesem und jenem Erdenwinkel vegetiert, unsere Kulturnationen geschaffen hat, mit ihrer millionenfachen Menschenzahl, ihrer verwickelten sozialen Ordnung, ihren Wissenschaften, ihren nützlichen und schönen Künsten, ihrer naturbeherrschenden Macht. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass sie diesen Fortschritt nur zu machen vermochten, weil ein unbarmherziger Zuchtmeister hinter ihnen herging: der Untergang, der allen Völkern und Individuen droht und unzählige schon erreicht und verschlungen hat. Dadurch wird das Bild der Menschheitsgeschichte allerdings nicht in tröstlicher Weise vervollständigt. Allein ob tröstlich oder nicht — die Wissenschaft hat nicht danach zu fragen. Feststehende Tatsachen darf sie nicht wegleugnen, sie muss ihnen ins Angesicht sehen, und die Rätsel zu lösen suchen, die in denselben liegen mögen. So muss sie denn die Frage zu beantworten suchen: Wenn die Fortdauer des Daseinskampfes den Preis darstellt, um den allein der menschliche Fortschritt zu erkaufen ist, warum hat denn die Menschheit bisher diesen Preis immer bezahlt, warum hat sie nicht vielmehr auf den Fortschritt verzichtet, der sie so teuer zu stehen kommt? Dass sich die Tiere den harten Bedingungen der Höherentwicklung unterzogen haben, darf uns nicht wunder nehmen. Denn das Tier hat nicht genügend Vernunft, um über seine ganze Lebenslage nachzudenken und Mittel und Wege zu überlegen, dieselbe zu ändern. Wohl aber ist dem Menschen bei der weitergehenden Entwicklung, die er über das Tier hinaus gemacht hat, dieses Mass der Vernunft zugewachsen. Seine Fassungskraft

übersteigt es nicht, Pläne darüber zu machen, wie er der harten und bitteren Notwendigkeit des Daseinskampfes sich entziehe. Wie nahe liegt es ihm, die Gesellschaftsordnung in einer Weise einzurichten, bei welcher der Daseinskampf beseitigt ist, indem die Gesamtheit Jedem ein auskömmliches Dasein garantiert und der Untaugliche seine Untauglichkeit nicht mehr mit Not und Untergang zu büssen hat. Und damit die Gesellschaft diesen „Garantismus" (wie Fourier sich ausdrückte) durchzuführen im Stande sei, brauchte man ja nur durch Beschränkung der Bevölkerungsvermehrung die Existenzbedingungen für die Gesamtheit entsprechend leicht zu gestalten. Warum sind derartige Projekte, die tatsächlich schon oft vorgebracht wurden, noch nicht verwirklicht worden? Weil dadurch die zukünftige Entwicklung der Menschheit preisgegeben würde? Wie sollte die menschliche Vernunft durch solche Rücksicht sich hindern lassen? Für lebende Menschen, die unter ihrem Einfluss stehen, wiegt das Wohl der kommenden Geschlechter gegenüber dem eigenen Behagen nur wie ein Stäublein in der Waage! Die menschliche Entwicklung gibt uns in der Tat ein schweres Rätsel auf. Ihr glorreichstes Resultat, die menschliche Vernunft, das menschliche Überlegungsvermögen, ist dazu angetan, sie selber zum Stillstand zu bringen. Was hindert denn die Vernunft, diese ihre naturgemässe Wirkung zu entfalten? Was sichert dem menschlichen Fortschritt seinen Fortgang?

Bei dem Bemühen, Antwort auf diese Frage zu gewinnen, sind wir auf dem Wege zur richtigen Erkenntnis der Rolle, welche die Religion im Leben der Menschheit spielt. Die Religion ist es nämlich, welche die menschliche Vernunft verhindert, dem Behagen der lebenden Generation die Bedingungen der zukünftigen menschlichen Höherentwicklung, das Wohl der kommenden Geschlechter zu opfern. In beständigem Kampf mit der Vernunft, bringt die Religion den Menschen dazu, sich unter eine Ordnung zu fügen, welche sein Behagen dem Wohl des Ganzen und den Bedingungen des Fortschrittes der Rasse unterordnet. Sie bringt diese Ordnung zur Geltung, indem sie den Vorschriften derselben eine supranaturale Sanktion verleiht. Das will sagen: sie stellt für Gehorsam und Ungehorsam gegenüber diesen Vorschriften Belohnungen und Bestrafungen in Aussicht, welche sich auf einem für den Verstand nicht begreiflichen Weg, nicht durch die gewöhnliche natürliche Ursächlichkeit, vollziehen. Ohne diese supranaturale Sanktion könnte eine den Bedingungen menschlicher Höherentwicklung entsprechende gesellschaftliche Ordnung nicht bestehen. Das Individuum würde die Selbstauf-

opferung, die sie fordert, verweigern. Die sogenannte unabhängige oder positivistische Ethik ist in einem gänzlich aussichtslosen Unterfangen begriffen, wenn sie meint, den Menschen einer die Zukunft unseres Geschlechts wahrenden sozialen Ordnung unterwerfen zu können, ohne den Boden der Natürlichkeit zu verlassen und übernatürliche Vorstellungen zu Hülfe zu nehmen. Und vollends ungereimt ist es, wenn ein solches Gedankengespinnst, ein vernünftiges Moralsystem, sich als „Religion" ausgeben will. Alle Religionen, die diesen Namen verdienen und nicht blos von Philosophen im Munde geführt werden, sondern die Massen bewegen, tragen ein Moment der Übernatürlichkeit in sich, durch welches allein die von ihnen vertretenen und gepredigten Moralsysteme wirksam gemacht werden können.

Nationen, welche die gleiche Religion haben, werden durch diese zu einer Gesamtheit verbunden, welcher eher als jeder anderen Gruppe von Menschen der Name eines sozialen Organismus gebührt. Denn eine solche Gesamtheit hat das, was einen Organismus ausmacht: ein eigenes inneres Lebensprinzip. Das Lebensprinzip des sozialen Organismus ist eben die Religion, beziehungsweise der Einfluss, den dieselbe ausübt auf das soziale Gebahren und die sozialen Beziehungen der Individuen. So viele Religionen es gibt, so viele soziale Organismen gibt es. Der bedeutungsvollste derselben ist wohl die sogenannte westliche Zivilisation, welche sich über Europa und die von Europa aus besiedelten Teile von Amerika, Australien und Afrika erstreckt. Es ist derjenige Teil der Menschheit, der sich zur christlichen Religion bekennt.

Das Christentum ist im römischen Kaiserreich entstanden, zur Zeit, da die alten Religionen tot waren von den Säulen des Herkules bis zu den Ufern des Euphrat und Nil. Mitten in der sozialen Auflösung dieser Zeit stellte das Christentum eine grandiose Neugeburt dar, die indessen erst nach Jahrhunderten zu ihrer vollen sozialen Wirksamkeit gelangen sollte, gleich wie der Baum erst nach einer längeren Periode des Wachstums Früchte zu tragen anfängt. Zu dieser Wirksamkeit war das Christentum durch die auszeichnende Eigentümlichkeit seines Moralsystems berufen. Mit mehr Nachdruck als jede andere Religion schreibt die christliche dem Menschen die Pflicht der Barmherzigkeit, der Nächstenliebe, der Selbstverleugnung vor. Und wohlgemerkt, sie schärft diese Pflicht in *wirksamer* Weise ein, indem sie ihr, wie der Gesamtheit ihrer Moralvorschriften, eine supranaturale Sanktion gibt. Sie lehrt, dass ihre Moralvorschriften von einer übernatürlichen Gottheit ausgehen, dass von dieser übernatür-

lichen Gottheit auch alle wahre Autorität über die Menschen bestellt sei und dass es ein jenseitiges Leben gebe, in welchem die hienieden nur unvollkommen sich vollziehende Vergeltung für Gehorsam und Ungehorsam gegenüber dem göttlichen Willen ergänzt und vervollständigt werde.

Durch viele Jahrhunderte hindurch bestund der hervorstechende Zug des Christentums in der Pflege dieser Übernatürlichkeitsvorstellungen, die bald dazu gelangten, den menschlichen Geist in erstaunlichem Masse zu beherrschen. Der Gedanke, dass das wahre Leben erst im Jenseits beginne, führte zu einer wahren Epidemie der Diesseitsverachtung, der Asketik, die sich später im Mönchstum organisierte. Der Glaube, dass es keine wahre Autorität gebe ausser der von Gott ausgegangenen, unterwarf im Mittelalter dem Papste die Fürsten der christlichen Welt und machte aus Europa eine imposante Theokratie. Aber im 13. Jahrhundert bahnte sich eine Wendung der Dinge an. Die weltliche Vernunft begann ihre Flügel zu regen. Ohne freilich die supranaturalen Vorstellungen aufzugeben, wandte sich der menschliche Geist doch wieder mehr den Dingen der irdischen Welt zu. Und nun gelangte das in der christlichen Religion enthaltene Moralsystem dazu, auf die Ordnung der irdischen Gesellschaft die in seiner Eigenart angelegten Wirkungen zu entfalten. Nun wurde das Christentum die Kraft, welche für weitere und höhere menschliche Entwicklung die Bahn frei machte, durch Auflösung des sogenannten militärischen Gesellschaftstypus, d. h. derjenigen Form der menschlichen Gesellschaft, welche der Kampf der menschlichen Gruppen untereinander hervorzubringen strebt.

Dieser internationale Kampf hatte seine gesellschaftgestaltende Wirkung im römischen Kaiserreich zu vergleichsweiser Gipfelung und Vollendung gebracht. Die Herrschaft eines kriegstüchtigen Volkes hatte, während Jahrhunderten stetig nach allen Richtungen der Windrose sich ausbreitend, schliesslich alle Völker um das Mittelmeer herum zu *einem* Reiche zusammengefasst. Die innere Ordnung dieses gewaltigen Reiches bestand in strenger Über- und Unterordnung, bei der die freie individuelle Bewegung aufs höchste eingeengt war. Vielleicht die Hälfte der Reichsbewohner bestand aus Sklaven, die ihren Herren, wie Lasttiere, zu vollem Eigen gegeben waren. Über die Herren selber machte sich eine rücksichtslose, unumschränkte staatliche Macht geltend, die gehandhabt wurde von einer vergleichsweise wenig zahlreichen herrschenden Klasse, den Nachkommen der ursprünglichen Eroberer. Von der Hauptstadt aus gingen dieselben als

Beamte in alle Provinzen, um diese auszubeuten und dann bereichert in die Hauptstadt zurückzukehren, wo ein Prunk entfaltet wurde, wie er vorher und nachher nie auf Erden dagewesen ist. Für fremde Bedürfnisse arbeiten war das Los des einen und aus fremder Arbeit leben, war das Vorrecht des anderen Teils der Bevölkerung, welch' letzterer die Erwerbsarbeit verachtete und keinen Beruf für ehrenhaft hielt, als Krieg zu führen, zu herrschen und mitzugeniessen im Dienste des Staates. Auch die Stadtstaaten des alten Griechenland liefern in kleinem Masstabe Beispiele dieses Gesellschaftszustandes und derselbe wiederholte sich in den Reichen, die nach dem Zusammenbruch des römischen Kaiserreiches in dessen Provinzen erstunden. Ja, durch das ganze Mittelalter hindurch erhielt sich die Anschauung, als stünde der Fürst, dem es gelänge, eine allumfassende Herrschaft gleich derjenigen des Römerreiches zu gründen, im höchsten Glanze des Staatslenkers da. Aber in der Schale der alten Zustände fing doch allmählig der Kern einer neuen Entwicklung sich zu entfalten an. Die durch den Krieg geschaffenen Herrschaftsverhältnisse, in denen die alte Gesellschaftsform bestanden hatte, begannen sich zu lockern und aufzulösen. Der erste Schritt dieser Entwicklung war die Aufhebung der Sklaverei, die schon im Mittelalter, im 14. Jahrhundert zu Ende geführt wurde! Sodann bahnte sich die politische Befreiung der Massen an. Dieselbe vollzog sich in doppeltem Vorgange. Einerseits erlangte das Individuum eine grössere Freiheit der Bewegung, indem die Kontrolle, die der Staat über dasselbe ausübte, sich einengte; andererseits entglitt die Staatsmacht immer mehr den Händen der bevorrechteten Klassen. Der Absolutismus der Fürsten wurde gebrochen, der Wille des Volkes gewann Einfluss auf Gesetzgebung und Verwaltung, der Adel verlor seinen ausschliessenden Anspruch auf die leitenden Stellungen im Staate, die nun den Tüchtigsten offen stehen sollten, ob sie an hoher oder niedriger Stelle geboren seien. Diese politische Befreiung der Massen hat namentlich im 19. Jahrhundert, seit der französischen Revolution mächtige Fortschritte gemacht. Schon wird man sich eines weiteren Ziels gesellschaftlicher Entwicklung bewusst. Es taucht im Geiste der Menschen das Ideal „der gleichen sozialen Gelegenheit" auf, das Ideal eines Gesellschaftszustandes, wo im Wettbewerb des Lebens die äusseren Bedingungen nicht mehr für die einen günstiger als für die anderen, vielmehr für alle gleich sein werden, so dass es nur noch von den persönlichen Eigenschaften der Wetteifernden abhängen wird, wer von ihnen vorauskommt und wer zurückbleibt. Dann wird auch die

Energie der menschlichen Betätigung, der Wetteifer menschlichen Strebens, auf den höchsten Grad gestiegen sein, der Prozess, der die Höherentwicklung der menschlichen Natur, den Fortschritt des menschlichen Lebens, zu sichern bestimmt ist, wird in vollkommener Wirksamkeit stehen. Dies ist heute keineswegs der Fall, und am allerwenigsten in jenen Ländern des Ostens, wo die Kasten- und Klassenordnung fest und starr geblieben ist, wo der Grossteil der Bevölkerung sich durch die soziale Ordnung zum vorneherein von den höheren Steilungen ausgeschlossen findet und wegen dieser Aussichtslosigkeit ihrer Lage auch nur ein geringes Mass von Energie zu entfalten pflegt. Der Fortschritt findet sich nur da, wo der militärische Gesellschaftstypus mit seinen undurchbrechbaren Klassenscheidungen der Auflösung verfallen ist, wo die soziale Umgestaltung, die wir beschrieben haben, sich vollzogen hat; und wir wollen nun eingehender von der Kraft sprechen, der wir diese Umwandlung verdanken.

Wir verdanken sie nicht dem menschlichen Verstand, sie ist keine intellektuelle Entwicklung. Sie ist vielmehr eine Entwicklung ethischer Art. Wir verdanken sie der christlichen Religion, die, wie wir bereits angedeutet haben, in der Reformationszeit anfing, auf die Verhältnisse der irdischen Gesellschaft einzuwirken. Sie tat dies durch den Altruismus, durch die Rücksicht auf das Wohl und Wehe des Nächsten, welche sie ihren Gläubigen als eine supranatural sanktionierte Pflicht vorschreibt. Der christliche Altruismus ist sozusagen das Scheidewasser gewesen, welche den militärischen Gesellschaftstypus aufgelöst und so jene soziale Entwicklung angebahnt hat, deren Endziel eine soziale Ordnung ist, unter welcher die Individuen ihren Kampf ums Dasein unter gleichen äusseren Bedingungen, mit andern Worten: auf Grund gleicher sozialer Gelegenheit vollziehen. Es mag freilich überraschen, diese Ordnung mit dem Altruismus in solchen Zusammenhaug gesetzt zu sehen. Eine gewisse Art des Altruismus, der Selbsthingabe, hatte allerdings eine leichtverständliche Bedeutung für den menschlichen Daseinskampf, so lange derselbe wesentlich einen Kampf der menschlichen Gruppen untereinander und weniger einen Wettbewerb der Individuen darstellte. Da war es ja Pflicht des Mannes, das Interesse der Gruppe, der er angehörte, das Wohl und die Macht seines Stammes und seines Vaterlandes über sein eigenes Wohl zu stellen, sich dem Ganzen unbedingt unterzuordnen. Allein von dieser Art des Altruismus ist der christliche wesentlich verschieden. Der christliche Altruismus bedeutet nicht ausschliessliche Hingabe für einen beschränkten menschlichen Kreis, sondern er be-

deutet Erbarmen und Rücksicht für alle Menschen ohne Rücksicht des Blutes und des Standes. Daraus erklärt es sich, dass die römische Welt dem Christentum gegenüber ihre gewohnte religiöse Toleranz verleugnete. Die Bevölkerung des Reiches fühlte eben instinktiv, dass die Christen einen anderen Geist hätten, als denjenigen, den die bestehende Ordnung verlangte und pflegte.

Wie er mit der antiken Ordnung unverträglich war, so scheint jedoch der christliche Altruismus auch unverträglich zu sein mit der modernen Ordnung, in welcher die zweite Form des menschlichen Daseinskampfes, der Wettbewerb der Individuen, immer mehr an Bedeutung gewinnt. Wie soll denn dieser individuelle Daseinskampf seine Wirkungen entfalten, die fortwährende Ausscheidung der Untüchtigen bewirken können, wo eine wirkliche Betätigung des Altruismus stattfindet, dessen Tendenz es ja ist, die Schwachheit zu stützen und nicht sinken zu lassen? Oder umgekehrt: Wie soll die altruistische, selbstlose Gesinnung erhalten bleiben, wo Jeder im individuellen Wettbewerb sich selber zu behaupten hat und dabei naturgemäss in erster Linie an sich selber zu denken sich gewöhnt? Obwalten des individuellen Wettbewerbes und Obwalten altruistischer Gesinnung schliessen einander aus.

Allein so einleuchtend und naheliegend diese Schlussfolgerung sich auch darstellen mag, so widersprechen ihr doch die Tatsachen. Trotzdem in der Neuzeit der individuelle Wettbewerb sich angebahnt hat, so ist doch der menschliche Altruismus in sichtbarem und fortwährendem Erstarken begriffen. Von der Gefühllosigkeit, mit welcher der antike Grieche und Römer allen Menschen gegenüberstand, die nicht zu seinem Stamm und seiner Sippe gehörten, entfernt sich der moderne Geist immer mehr. Eine seiner hervorstechenden Eigentümlichkeiten ist eine immer weiterreichende und immer innigere Teilnahme des Einen am Schicksal der Andern. Man denke an die mächtige organisierte Wohltätigkeit unserer Zeit, an die Energie, mit der wir die öffentliche Meinung fortwährend sich kundgeben sehen zugunsten von Individuen, Klassen und Völkern, die im Elend schmachten, oder Unrecht leiden; ja, die Verbreitung und Tätigkeit der Tierschutzvereine zeigt, wie das menschliche Mitgefühl sich immer entschiedener auch auf die Tierwelt zu erstrecken beginnt. Und man bemerke wohl: diese Äusserungen altruistischer Gesinnung treten im reichsten Masse gerade bei denjenigen Völkern zu Tage, welche den männlichsten Charakter haben und zu diesem erzogen worden sind durch den individuellen Wettbewerb, der

bei ihnen den höchsten Grad des Ernstes angenommen hat. Unzweideutig weisen somit die Tatsachen darauf hin, dass altruistische Gesinnung und Obwalten des individuellen Daseinskampfes, anstatt einander auszuschliessen, vielmehr in ursächlichem Zusammenhang zu einander stehen. Es ist schon angedeutet worden, welcher Art dieser Zusammenhang sei und wir haben denselben nun näher darzulegen, indem wir zeigen, in welcher Weise der Altruismus mitgewirkt hat bei der Auflösung des den individuellen Wettbewerb ausschliessenden militärischen Gesellschaftstypus.

Wie wir gesehen haben, war diese Auflösung gleichbedeutend mit der Verminderung der Macht der herrschenden Klassen und der Vermehrung der Freiheit und Macht der bisher beherrschten Klassen. Sie vollzog sich demgemäss in einem Kampf dieser Klassen. Woran lag es nun, dass dabei die herrschenden Klassen in stetem Zurückweichen begriffen waren und sind? Es lag dies keineswegs an der Schwäche derselben, die vielmehr zu allen Zeiten die unzweifelhaft stärkeren gewesen wären, wenn sie von ihrer Stärke vollen und rücksichtslosen Gebrauch hätten machen wollen. Aber hiezu waren sie eben unfähig gemacht worden durch den Altruismus, zu dem das Christentum die Menschen erzogen hat und dieser Umstand allein hat es den niederen Volksschichten ermöglicht, unaufhaltsam vorzurücken, Position um Position zu erobern. Man kann die Richtigkeit dieser Behauptung mit den sprechendsten Beispielen belegen. Eines dieser Beispiele ist der Verlauf der französischen Revolution. Am Anfang derselben stund der vereinigten Macht des Königtums, des Adels, des Klerus ein Volk gegenüber, das der bestimmten Ziele, der Organisation und der einheitlichen Leitung entbehrte; wie dieses Volk so vollständig siegen konnte, ist jetzt für denjenigen rein unerklärlich, der nicht bedenkt, dass das Mitgefühl mit seinem Elend die Kraft der Gegenpartei lähmte und sie zu energischem Widerstand untüchtig machte. Dem gleichen Bundesgenossen, der dem französischen Volk die Revolution ermöglichte, verdankt auch das englische Volk seine politische Befreiung, die sich, im Gegensatz zu der Entwicklung, welche die Dinge in Frankreich nahmen, schrittweise und langsam, dafür aber auch ohne Rückschläge, während des letzten Jahrhunderts vollzogen hat. Immer und immer wieder wird die Ansicht vorgebracht, als ob jede der beiden englischen Parteien, so oft sie eine Ausdehnung des Wahlrechts auf weitere Kreise des Volkes durchsetzte, dies jedesmal lediglich in der egoistischen Berechnung getan habe, durch die neuen Wähler, auf deren Dank

sie rechnete, ihre Stellung gegenüber der andern zu verstärken. Allein solche Erklärung bleibt an der Oberfläche der Dinge haften; im Grunde war es der Altruismus, der die herrschenden Klassen verhinderte, die Massen bleibend von der politischen Macht fern zu halten und sie bewog, dieselbe Stück um Stück an das Volk auszuliefern. In eindrucksvoller Weise tritt uns auch sonst die Bedeutung entgegen, welche der Altruismus für das politische und soziale Leben hat. Wo immer bei grossen Arbeiterausständen die Arbeiter den Sieg erringen, erringen sie ihn dank dem Altruismus, der die öffentliche Meinung der nicht direkt beteiligten Kreise für sie interessiert; an dem mässigenden Einfluss des Altruismus liegt es auch, dass die parlamentarische und demokratische Leitung der modernen Völker nicht zu einer brutalen Mehrheitstyrannei ausgeartet ist.

Was der Altruismus bewirkt hat, ist im Grunde die Wirkung des Christentums. Denn allein durch das religiöse System des Christentums ist der Altruismus zu seiner heutigen Macht entwickelt worden. Man spricht wohl vom Mitgefühl und von der Aufopferung für fremdes Wohl als von einer natürlichen Fähigkeit der Menschennatur, die derselben im Laufe ihrer Entwicklung zugewachsen und darauf angelegt sei, durch Übung stetig gestärkt zu werden. Allein die Wahrheit ist, dass die natürlichen altruistischen Regungen, die sich schon bei den Tieren finden, der menschlichen Vernunft gegenüber, d. h. gegenüber der durch den hochentwickelten menschlichen Verstand über ihre Interessen völlig aufgeklärten menschlichen Selbstsucht sich nicht aus eigener Kraft zu halten vermögen. Die Erfahrung zeigt, wie die aufgeklärte Selbstsucht selbst denjenigen altruistischen Instinkt zu tilgen vermag, welcher die älteste, in die tierische Vergangenheit unseres Geschlechts zurückreichende und darum am tiefsten wurzelnde altruistische Erbschaft des Menschen darstellt. Es gibt ja Völker, denen die Bereitwilligkeit verloren geht, Nachkommen zu haben, bei deren Erziehung sie Selbstaufopferung üben müssten. Von der völligen Verdrängung durch die Selbstsucht vermag den Altruismus nur die supranaturale Sanktion zu bewahren, die ihm der christliche Glaube verleiht. Darum verdanken wir es diesem Glauben und diesem Glauben allein, dass bei den Völkern der westlichen Zivilisation die herrschenden Klassen den Mut der Hartherzigkeit nicht hatten, der nötig gewesen wäre, um ihre Macht und Stellung zu behaupten. Und so haben wir denn alles Recht, die politische Befreiung der Massen, die in der Neuzeit in Gang gekommen ist, als die neueste Phase einer in weite Vergangenheit zurückreichenden ethischen

Bewegung zu betrachten, die im alten Römerreich anhob, lange Zeit unter den alten Formen der gesellschaftlichen Organisation dahinlief, aber seit der Reformationszeit begonnen hat, diese alte Form, den militärischen Gesellschaftstypus zu sprengen. Die Bewegung ist noch nicht zu Ende, sie steht vielmehr im Begriff, in eine weitere Phase ihrer Wirksamkeit zu treten. Wir kommen hiemit auf die Erscheinung zu sprechen, die man die sozialistische Bewegung unserer Zeit nennt. Was wird das Resultat dieser beginnenden neuen Phase des Umwandlungsprozesses sein, dem die Gesellschaften der westlichen Zivilisation seit langem unterworfen sind? Das ist die Frage, für die wir die von der Sozialwissenschaft noch immer nicht gegebene Antwort zu schaffen haben. Es ist anzunehmen, dass der Umwandlungsprozess fürderhin in der gleichen Richtung verlaufen werde, wie bis anhin, dass er seinem tiefsten Sinne treu bleiben, sein bisheriges Resultat vervollständigen wird. Diesen bisherigen Verlauf des Prozesses zu überblicken, seinen tiefsten Sinn zu deuten, sein vorliegendes Resultat festzustellen ist darum unsere nächste Aufgabe.

Um dieser Aufgabe genügen zu können, müssen wir Sorge tragen, dass wir das Beobachtungsfeld richtig wählen. Wir müssen es da wählen, wo der Umwandlungsprozess von seinen Anfängen an durch die Jahrhunderte hindurch sich beobachten lässt, wo die Wirksamkeit der hinter demselben stehenden Kraft nicht durch ausserordentliche Verhältnisse in ausserordentlicher Weise modifiziert oder der Stetigkeit beraubt worden ist. Darum dürfen wir unsern beobachtenden Blick weder auf die nordamerikanische Union, noch auf Deutschland, noch auf Frankreich hinrichten. Die Gesellschaft der nordamerikanischen Union ist ein Absenker der älteren europäischen Gesellschaft und ihre Entwicklung erklärt sich nur zum Teil aus ihrer eigenen, zum Teil aber aus fremder Vergangenheit. In Deutschland hat der verhältnismässig starke, wenn auch wesentlich defensive Militarismus, zu dem das Land durch drohende Nachbarschaft gezwungen ist, den Überresten des militärischen Gesellschaftstypus eine so grosse Widerstandskraft verliehen, dass die auf soziale Umwandlung hintreibenden Kräfte in hohem Masse von der praktisch-politischen Wirksamkeit abgedrängt und dazu geführt werden, in der Theorie einen Ausdruck sich zu geben, dessen Überschwänglichkeit mit der staatlichen Wirklichkeit in argem Widerspruch steht. In Frankreich hat seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts, wo die bourbonische Misswirtschaft es zu einer so plötzlichen und so gewaltigen Explosion kommen liess, der Gang

der Dinge seine Stetigkeit verloren, es folgen dort immer Aktion und Reaktion aufeinander und man weiss nie recht, welches eigentlich der Stand der Dinge sei. Hingegen wohnt auf der britischen Insel ein Volk, dessen gesellschaftliche Entwicklung, weil bei derselben keiner der genannten ausserordentlichen Umstände obwaltete, eine normale genannt werden kann und bei dem darum Vergangenheit und Gegenwart Aufschluss zu geben geeignet sind über das, was wir von der Zukunft zu erwarten haben.

Welcher Art ist nun dort der Gang der Entwicklung gewesen? Und welchen Stand der Dinge hat er hervorgebracht? Das hervorstechende Kennzeichen der heutigen Sachlage ist die innere Umwandlung, die sich mit der liberalen Partei zu vollziehen beginnt, derjenigen Partei, welche seit langer Zeit für die Auflösung des militärischen Gesellschaftstypus, für die Interessen der Volksmassen, für die Anbahnung der politischen Gleichheit, sowie der gewerblichen und individuellen Freiheit gekämpft hat. Sie hat einen guten Kampf gekämpft und ist von Erfolg zu Erfolg gelangt. Ihr ursprüngliches Programm ist bis auf winzige Reste verwirklicht. Der eigentliche Herr des Landes, das zu Westminster tagende Parlament, wird bei einem nahezu allgemeinen Stimmrecht gewählt und auch die lokalen Selbstverwaltungskörper sind in hohem Grade demokratisiert. Die Staatsmacht, die früher von privilegierten Klassen in ihrem eigenen Interesse gehandhabt wurde, ist diesen Stück um Stück entrissen worden. Man hat Handel und Wandel von der Fessel bevormundender Gesetze befreit. Es sollte jedes Glied des Volkes in den Stand gesetzt werden, sein eigenes Wohl nach eigenem Ermessen sich zu schaffen, so wenig als möglich gehemmt durch Vorschriften der Regierung. Dabei lebte man der Hoffnung, dass bei diesem System der politischen Gleichheit und der individuellen Freiheit die Kräfte der Nation durch den Ansporn des Bewusstseins der Selbstverantwortung eines Jeden zur fruchtbarsten Entfaltung kämen. Und in der Tat hat England, hat die ganze moderne Welt unter diesem Régime gewaltige Fortschritte gemacht, so gewaltige, dass Manche träumten, man sei in die endgültige soziale Ordnung eingerückt, an der man nur festzuhalten brauche, damit das goldene Zeitalter allgemeiner Glückseligkeit sich anbahne.

Aber der Traum wird heute nicht mehr geträumt. Die harte Wirklichkeit verbietet dies. Die erwartete allgemeine Glückseligkeit ist ausgeblieben. Heute, da doch das Régime der gewerblichen Freiheit, des laissez faire, laissez passer, schon

Jahrzehnte lang in Wirklichkeit steht, hat in England, dem reichsten Lande der Welt, ein sehr grosser Bruchteil der Nation sein Dasein in einem Elend von betrübender Tiefe dahin zu schleppen — das haben Erhebungen dargetan, die auf private Initiative und auf Parlamentsbeschluss hin, unternommen und mit einer Gewissenhaftigkeit durchgeführt wurden, über die kein Zweifel obwalten kann. An die Stelle der feudalistischen Klassen, die früher alle Lebensaussichten vorwegnahmen, ist heute die Kapitalistenklasse getreten, um ein gleiches zu tun. Ja, heute steht dieselbe, um sich noch mehr bereichern zu können, im Begriffe, die gewerbliche Freiheit zum blossen Scheine herabzusetzen. In einer Geschäftsbranche nach der andern tun sich die kapitalistischen Unternehmer zu einem Verbande zusammen, welcher durch Beschluss die Preise festsetzt, zu denen verkauft werden soll und die Quantität bestimmt, die jedes Verbandsmitglied produzieren darf. Früher noch als die Unternehmer haben die Arbeiter das Gutfinden jedes einzelnen unter ihnen durch die Autorität von Vereinen ersetzt. Ihre Gewerkvereine beschliessen, zu welchen Bedingungen ihre Mitglieder in Arbeit treten sollen. Zwischen diesen Verbänden der Arbeiter und denen der Unternehmer entwickelt sich immer entschiedener ein Kampfverhältniss, das zu Konflikten führt, denen gegenüber in untätiger Neutralität zu verharren für den Staat immer untunlicher wird.

Tatsächlich verliert denn auch das Dogma, dass der Staat jeder über den Rechtsschutz hinausgehenden Dazwischenkunft in die freie Bewegung und den gegenseitigen Verkehr seiner Bürger sich enthalten solle, zusehends an Kredit. Eine staatliche Wohlfahrtsmassregel nach der andern beginnt, dem öffentlichen Geiste mundgerecht zu werden. Die Gesetze, die der Industrie im Interesse der Gesundheit ihrer Arbeiter auferlegt sind, haben bereits einen grossen Umfang; man beginnt sogar, die gesetzliche Bestimmung eines Lohnminimums ernstlich zu diskutieren und ein Minimum von Bildung will man dem Volke durch den Schulzwang sichern. Die mächtig anschwellende Tendenz, die ärmeren Volksschichten gegenüber den reicheren zu stärken, zeigt deutlich, wie man im Begriffe steht, die Anschauung aufzugeben, als ob durch die Herstellung der politischen Gleichheit für die Massen schon alles getan sei, was für dieselben von Gesetzeswegen getan werden solle und könne.

Wie die liberale, so ist aber auch die sozialistische Partei in innerer Wandlung begriffen. Lange Zeit hindurch wurde sie durch Projektemacher vertreten, die bald da, bald dort durch

Pläne gesellschaftlicher Umgestaltung, die sie gleich Raketen steigen liessen, die öffentliche Aufmerksamkeit erregten, aber keinerlei einleuchtende Auskunft darüber zu geben vermochten, wie die Verwirklichung ihrer Pläne den widerstrebenden Interessen abzuringen wäre. Jetzt hat sich die Erkenntnis Bahn gebrochen, dass man die Gesellschaft nur mit Hülfe der Staatsmacht reformieren und nur schrittweise reformieren könne. Demgemäss haben die Sozialisten begonnen, ihre letzten Ziele nicht mehr in den Vordergrund der öffentlichen Diskussion zu rücken, sondern mit den andern Parteien über einzelne Massregeln zu verhandeln, die in der Richtung der sozialistischen Bestrebungen liegen, und denen die liberale Partei infolge der inneren Umwandlung, die sie durchmacht, immer geneigter wird. Das gegenseitige Entgegenkommen der ehemaligen Gegner ist heute so weit gediehen, dass der linke Flügel der liberalen Partei Englands Miene macht, mit den Sozialisten in eine Kampflinie einzuschwenken. Dadurch dürfte eine politische Macht geschaffen werden, der die Zukunft gehört. Wie wird sich diese Zukunft gestalten? Wird sie diejenige Gesellschaftsordnung verwirklichen, die den angesehensten Stimmführern des Sozialismus als Ideal vorschwebt und deren Grundgedanken wir hier darzustellen, deren mutmassliche Folgen wir zu zeichnen haben?

Das innerste Wesen, der eigentliche Zweck der Gesellschaftsordnung, welche die Sozialisten (nach Kidd vor allem auch Marx) verwirklichen wollen, ist die Beseitigung des persönlichen Daseinskampfes. Der Mensch soll nicht mehr der Gefahr gegenüber stehen, dem Untergang durch Not zu verfallen. Nicht mehr soll „sein oder nicht sein“ des Individuums von seiner eigenen Beschaffenheit abhängen. Eine auskömmliche Existenz soll von der Gesellschaft für Alle gesichert werden. „Garantismus“ hat bekanntlich einst Fourier dieses Prinzip des Sozialismus genannt.

Aber das Prinzip ist von sehr fragwürdiger Art. Einem Volke, welches dasselbe in seiner sozialen Ordnung verwirklichen würde, müssten die schlimmsten Situationen erwachsen. Würde es der natürlichen Vermehrungstendenz, die der menschlichen Art innewohnt, ungehemmten Lauf lassen, so müsste, da ja vorerst alle ins Leben getretenen Individuen gegen die Vernichtung durch Not sicher gestellt wären, das Volk an Zahl so gewaltig zunehmen, dass das bisher innegehabte Land nicht mehr genügen könnte, um auf demselben für alle eine auskömmliche Existenz zu schaffen. Das Volk sähe sich gezwungen, mehr Land zu erobern, andere Völker zu vertilgen oder sie aus ihren Wohnsitzen zu verdrängen, was ein Zurückgleiten der Kulturwelt auf jene frühere Zivilisationsstufe bedeuten würde, wo der mensch-

liche Daseinskampf sich noch vorwiegend oder einzig in der Form des Kampfes menschlicher Gruppen untereinander vollzog.

Solchem Verlauf der Dinge könnte freilich vorgebeugt werden, aber nur durch eine Massregel, die nicht weniger — schlimme Aussichten eröffnen würde. Diese Massregel bestünde in der Hemmung der Bevölkerungsvermehrung, wie sie heute besonders in Frankreich im Schwange ist und die das sozialistisch organisierte Volk, von dem wir hier voraussetzungsweise sprechen, so weit zu treiben veranlasst wäre, dass ihm sein Landbesitz genügen könnte. Dann brauchte es allerdings fremden Landbesitz nicht anzutasten und es käme nicht in die Lage, für den Daseinskampf im Innern den Daseinskampf nach aussen eintauschen zu müssen. Allein wie käme es mit der natürlichen Veranlagung eines solchen vom Daseinskampf in jeder Form befreiten Volkes mit der Zeit zu stehen? Auf diese Frage kann nur derjenige eine leidlich beruhigende Antwort geben, der über die Ursache, durch welche eine organische Art höher entwickelt und auf der Höhe erhalten wird, nicht die früher schon dargestellte Weismann'sche, sondern eine andere Ansicht hegt. Diese Ansicht ist die Theorie der Vererbung erworbener Eigenschaften, wonach die Individuen einer Art auf ihre Nachkommen nicht blos die Anlagen, mit denen sie selber ins Leben getreten sind, sondern auch die Eigentümlichkeiten vererben, die während ihres Lebens durch die Einflüsse, denen sie ausgesetzt waren, bei ihnen ausgebildet worden sind. So würde z. B. die Verbesserung, welche der Charakter eines Individuums durch besonders gute Erziehung erfahren kann, sich auf seine Kinder vererben. Vorausgesetzt nun, der sozialistische Staat sichere allen seinen Gliedern diese gute Erziehung, so müssten wir an der steigenden Tüchtigkeit seines Volkes nicht zweifeln, trotzdem er Allen ein auskömmliches Dasein gewähren und auch die untüchtigsten Individuen nicht von der gestatteten beschränkten Fortpflanzung ausschliessen wollte. Allein die Theorie von der Vererbung erworbener Eigenschaften, die uns so tröstliche Versicherungen gibt, gehört keineswegs zu den gesicherten wissenschaftlichen Besitztümern. Kidd wenigstens glaubt, Weismann habe Recht, der lehrt, dass eine organische Art nicht einmal die bisherige Höhe der Entwicklung behaupten, geschweige denn über dieselbe hinausschreiten könnte, wenn bei ihr die Auslese nicht mehr stattfinden würde, bei der die untüchtigen Elemente von Selbsterhaltung und Fortpflanzung ausgeschlossen sind und die Art sich mehr durch Individuen von überdurchschnittlicher als durch solche von unterdurchschnittlicher Beschaffenheit fortpflanzt. Ist diese Ansicht

in der Tat die richtige, dann dürfen wir uns keinen Täuschungen hingeben über die physische und psychische Entartung, der ein Volk anheimfallen müsste, wenn es seine gesellschaftliche Ordnung nach dem sozialistischen Prinzip einrichten würde.

Allein so bedeutsam diese Zukunftsperspektiven auch sind, so sind sie doch nicht dazu angetan, den mindesten Eindruck auf diejenigen zu machen, die von dem im Sozialismus zum Ausdruck kommenden Geiste erfüllt sind. Denn dieser Geist ist der Geist der Vernunft, des Rationalismus, der ungebändigten Selbstsucht Lebender, die ihr eigenes Wohl vor Allem verwirklichen wollen und sollten sie dabei das Gedeihen zukünftiger Generationen gefährden.

Glücklicherweise ist aber dieser Geist nicht der Geist, der den heutigen Lauf der Dinge beherrscht. Die ersten Stimmführer des Sozialismus, Marx und Engels, irren sich über die treibenden Kräfte, welche der heutigen gesellschaftlichen Entwicklung, der unsern sozialen Zuständen bevorstehenden Umwandlung zugrunde liegen.

Marx und Engels beschreiben unsere Zeit als die Periode des Kapitalismus, wo die Nichtkapitalisten, die Nichtbesitzenden, die Proletarier, nur so viel Entgelt für ihre Arbeit erhalten, als notwendig ist, um ihre Erhaltung und Fortpflanzung zu ermöglichen, während der ganze Überschuss dem Besitz, dem Kapital in den Schoss fällt. Dabei wird die Zahl der Unternehmer immer kleiner, diejenige der unselbständigen Lohnarbeiter immer grösser, weil im industriellen Konkurrenzkampfe die kleinen Unternehmer stetig durch die grösseren besiegt und verdrängt werden. So wird es fortgehen, bis einer winzigen Minderheit von Unternehmern eine ungeheure Mehrheit von Lohnarbeitern gegenüberstehen wird, die durch die Konzentration der Industrie in grosse Massen zusammengeballt, dazu gekommen sind, sich zu organisieren und durch diese Organisation die Fähigkeit erlangt haben, die wenigen Unternehmer zu expropriieren und die Produktionsmittel in Gemeinbesitz überzuführen, um sie zum Nutzen Aller anzuwenden.

In dieser Theorie ist Wahrheit und Irrtum gemischt. Richtig ist, dass heute der Arbeiter nicht den vollen Ertrag der Arbeit erhält, sondern einen erklecklichen Teil desselben andern überlassen muss. Diese Ausbeutung der Arbeit ist aber keine Eigentümlichkeit der kapitalistischen Periode, sondern sie hat von jeher stattgefunden, wenn auch unter verschiedenen Formen, unter der Form der Sklaverei und unter der Form der feudalistischen Abgaben. Was die heutige Periode von den früheren

Perioden unterscheidet ist aber die Aussicht, dass diese Ausbeutung nunmehr am Anfang ihres Endes stehe, dass sie in Zukunft nicht mehr bloss neue Form annehmen, sondern überhaupt wenn auch nur allmählig, verschwinden werde. Was ist's denn nun, das die Lage der Dinge in diesem Sinne geändert hat? Woran liegt es, dass heute den ausgebeuteten Klassen allmählige Erlösung winkt? Die Antwort auf diese Frage liegt in dem Hinweis auf die politische Macht, die heute die besitzlosen Klassen in der Hand haben und in letzter Linie liegt sie im Hinweis auf den durch die christliche Religion geweckten Altruismus, der den Übergang der politischen Macht an die Massen ermöglicht hat und der weiter fortfahren wird, die Massen zu bilden und zu heben. Stünde dieser Altruismus nicht im Hintergrunde der neuzeitlichen Ereignisse, wäre der Egoismus die einzige Triebfeder des sozialen Verhaltens der Individuen und der Klassen, so wäre nicht abzusehen, warum denn die Beseitigung der Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital als Schlussresultat der wirtschaftlichen Entwicklung zu erwarten stünde! Mag diese Entwicklung die Zahl der Proletarier noch so sehr anschwellen lassen und dieselben noch so massenhaft in den Hauptpunkten der Industrie zusammenballen, ihre Scharen blieben doch ohnmächtig gegenüber den Besitzenden, wenn diese die nötige Herzenshärte hätten, von allen Machtmitteln, die ihnen erreichbar werden, rücksichtslosen Gebrauch zu machen; die Besitzenden würden sicherlich siegen, wenn sie den Mut hätten, *um jeden Preis* siegen zu wollen.

So bestätigt sich uns denn die Vermutung, dass dieselbe ethische Macht, welcher die nahezu vollzogene Auflösung des militärischen Gesellschaftstypus zu danken ist, auch den Gang der kommenden sozialen Entwicklungen beherrschen wird. Der Gang der Dinge wird demgemäss in der bisherigen Richtung verlaufen, er wird die Wirkungen vervollständigen, die er bisher schon hervorgebracht hat.

Welches sind nun diese Wirkungen? In erster Linie können wir konstatieren, dass die materielle Lage der unteren Volksschichten eine Verbesserung erfahren hat, die sich als eine gar nicht unbedeutende darstellt, wenn man die heutigen Verhältnisse nicht mit idealen Zuständen, sondern mit den Verhältnissen vergleicht, wie sie in nicht allzuferner Vergangenheit tatsächlich bestanden haben. Bis tief ins Mittelalter hinein befanden sich die unteren Volksschichten in der kläglichsten Lage, in elendesten Wohnungen hausend, von der rohesten Nahrung lebend, von Epidemieen, Hungersnöten heimgesucht und beständig

der Gut und Blut bedrohenden Gewalttätigkeit des fehdelustigen Adels ausgesetzt. Seitdem haben die Verhältnisse eine Wendung zum Besseren genommen, die parallel ging mit der politischen Befreiung der Massen und dementsprechend in unserm Jahrhundert besonders merkliche Schritte gemacht hat. Sowohl in Frankreich als in England ist die Statistik in der Lage, darzutun, wie die unteren Volksschichten sich besser nähren, besser kleiden und wie sie besser wohnen als vor ein paar Jahrzehnten, wie die Verteilung des Nationaleinkommens sich zu ihren Gunsten verschoben hat und wie die Dinge fortwährend in dieser Richtung weiter sich entwickeln. Diese Entwicklung der Dinge hat aber eine Begleiterscheinung, die den grössten Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit erhebt. Sie besteht in der Verschärfung, welche die Anspannung der Kräfte, der Wettbewerb zwischen den Individuen erfahren hat. Und zwar gibt sich dieselbe am allerdeutlichsten kund bei der angelsächsischen Rasse, bei der eben der soziale Entwicklungsprozess, der in der weltlichen Zivilisation vor sich geht, am weitesten gediehen ist.

Demgemäss wird dieser Prozess in seinem weiteren Fortgange sicherlich nicht zu jener sozialistischen Gestaltung der Gesellschaft führen, bei der das Individuum, welches auch seine Fähigkeit und Leistung sei, von Seiten der Gesamtheit sein auskömmliches Dasein garantiert erhält und damit der Selbstverantwortung für das eigene Leben, der Notwendigkeit, das Dasein aus eigener Kraft zu erkämpfen, enthoben wird. Das wäre ja die vollständige Umkehr des bisherigen Verlaufs der Entwicklung. Als die Fortsetzung dieser Entwicklung, als die Vervollständigung ihrer heute schon vorliegenden Wirkungen stellt sich vielmehr die Verwirklichung der gleichen sozialen Gelegenheit dar, bei welcher, wie wir schon an früherer Stelle ausgeführt haben, die Anspannung der Kräfte und der Ernst des Wettbewerbes auf den höchstmöglichsten Grad zu steigen bestimmt sind.

Die Gesellschaft ist freilich von dieser Gestaltung heute noch weit entfernt. Wer die heutigen Verhältnisse ohne Voreingenommenheit betrachtet, wird keineswegs finden, dass heute die freie Konkurrenz Jedem seinen vollen Lohn zukommen lasse, dass der rechte Mann sicher sei, an die rechte Stelle zu kommen und auf derselben vollen Ansporn habe, sein Bestes zu tun, und dass überhaupt Jeder Gelegenheit habe, seine Anlagen und Kräfte zur Entfaltung zu bringen. Wir müssen im Gegenteil konstatieren, dass die Macht, deren sich das Kapital heute noch erfreut, einen Feudalismus in neuer Form darstellt, dessen Hand schwer auf dem Volke lastet. Es gibt heute soziale Positionen,

die mit einem Übermass von Macht und Einkommen verbunden sind. Sie werden zum grössten Teil durch Erbschaft vergeben, während die ungeheure Mehrheit der Bevölkerung nur winzige Aussicht hat, dieselben erklimmen zu können. Es fehlt freilich auch nicht an bedeutsamen gesellschaftlichen Stellungen, die zu bekleiden keine grosse Kapitalkraft, wohl aber grosse Bildung erfordert. Allein auch von diesen Stellungen kann man nicht sagen, dass sie durch ungehinderten Wettbewerb der Befähigtesten besetzt werden. Denn viele Befähigte sind eben durch ihre Armut von der Gelegenheit ausgeschlossen, sich die Bildung zu erwerben, welche jene Stellungen erheischen. So darf man denn wohl behaupten, dass die heutige Gesellschaft, damit das Ideal der gleichen sozialen Gelegenheit für Alle verwirklicht werde, noch eine Umwandlung erfahren muss, welche nicht geringer sein wird, als diejenige, die sich durch die Auflösung des militärischen Gesellschaftstypus bereits vollzogen hat.

Aber die Umwandlung hat bereits begonnen. Alle die Wohlfahrtsmassregeln, die der Staat zu Gunsten der ärmeren Volksschichten schon durchgeführt hat oder durchzuführen im Begriffe steht: die Verkürzung der Arbeitszeit, die anderweitige Beschützung und Förderung, die man der Gesundheit der Arbeiter zu Teil werden lässt, der allgemeine öffentliche Unterricht, die Beschaffung der zu diesen Wohlfahrtsmassregeln notwendigen Mittel durch progressive Besteuerung des Reichstums und Besteuerung der Erbschaften — das alles bedeutet ja eine Schmälerung der ausbeutenden Macht des Kapitals und etwelche Ausgleichung der Lebensbedingungen der verschiedenen Klassen. Für die Beseitigung der Klassentrennung wird die Hebung der allgemeinen Volksbildung von besonders hoher Bedeutung sein. Die Unterscheidung von gebildeten und ungebildeten Klassen ist heute, wo nur die Reichen sich nennenswerte Bildung zu erwerben in der Lage sind, so ziemlich gleichbedeutend mit der Unterscheidung von Reich und Arm, woraus sich denn auch die reaktionäre Haltung erklärt, welche die akademischen, wissenschaftlichen Kreise den sozialen Fortschrittsbestrebungen gegenüber gemeiniglich einnehmen. Nicht blos diese bedauernswerte Haltung der auf die öffentliche Meinung bedeutsamen Einfluss ausübenden Kreise wird sich ändern, sondern wir werden uns überhaupt um einen bedeutsamen Schritt der Gleichheit des Wettbewerbes nähern, wenn wir die allgemeine Volksbildung heben, die Kluft zwischen Gebildeten und Ungebildeten mindern und den Zugang zu den höheren Schulen — natürlich durch ein liberales Stipendienwesen — allen Befähigten öffnen.

Die entscheidende Tat wird freilich auch damit noch nicht getan sein. Der Staat hat ihn zu tun, indem er, das Dogma des laissez faire endgültig preisgebend, in die gewerbliche Organisation eingreift und sie so umgestaltet, dass die verhängnisvollen Begleiterscheinungen der freien Konkurrenz beseitigt, deren wohltätige Wirkungen hingegen nicht preisgegeben werden. Man wird dem Individuum die Gelegenheit zu wahren suchen, neue Wege auf eigene Verantwortung zu beschreiten, dabei aber Sorge tragen, dass die Kraftvergeudung und die übermässige Einkommensungleichheit zwischen Unternehmern und Arbeitern, womit heute die freie Konkurrenz verbunden ist, verschwinden und auch in der Industrie die leitenden Stellungen allen Befähigten zugänglich sind. Ob der Staat, um dieses Problem zu lösen, die Industrie wird verstaatlichen müssen oder ob er sich mit gesetzlicher Regulierung der Dinge wird begnügen können — wird sich zeigen. Er wird eben tun, was nötig ist, um die gleiche soziale Gelegenheit für Alle zu verwirklichen, welche das Ziel ist, auf das die im Gang befindliche soziale Entwicklung unwiderstehlich hinarbeitet.

Nochmals sei aber betont, dass die treibende Kraft dieser Entwicklung in der christlichen Religion zu suchen ist. Es ist ja der von ihr geweckte Altruismus, der die herrschenden Klassen verhindert, den militärischen Gesellschaftstypus aufrechtzuerhalten und sie weiterhin verhindert, die ihnen gebliebenen sozialen Vorteile zu behaupten. So hat sie den Völkern der westlichen Zivilisation den Weg zum Ideal der gleichen sozialen Gelegenheit und des kraftvollsten Fortschritts geöffnet. Ihr ist es aber auch zu danken, dass an diesem Ideal festgehalten wird, dass die Selbstsucht der Lebenden sich unter eine Ordnung beugt, welche, um des Fortschritts der Rasse willen, den individuellen Daseinskampf und Wettbewerb aufrecht erhält. Die Lebenden würden sich dieser Unterordnung ihres Behagens unter die Interessen der kommenden Geschlechter weigern, wenn sie des Glaubens verlustig gingen. Würde der Rationalismus der Geist der Zeit werden, so würde der Sozialismus das Ideal unseres Geschlechtes werden — aber freilich keine Aussicht haben, zur Verwirklichung zu gelangen. Vielmehr würden dann die herrschenden Klassen den ihnen jetzt abgehenden Mut der Hartherzigkeit erlangen, der sie in den Stand setzen würde, ihre Stellung zu behaupten; die moderne Gesellschaft würde der Kraft des Fortschrittes verlustig gehen. Der soziale Organismus würde in den Zustand der Erschöpfung seines physiologischen Kapitals eintreten. Der Periode des Aufschwungs würde eine Periode eckelhaften Zerfalls folgen.

Aber steht uns denn diese Wendung der Dinge nicht in der Tat sicher bevor? Steht nicht zu erwarten, dass die fortwährende Höherentwicklung der menschlichen Intelligenz den Glaubensvorstellungen den Garaus machen und den Rationalismus zur Alleinherrschaft erheben und in den Stand setzen werde, die eben geschilderten Wirkungen zu entfalten?

Wir können nicht umhin, uns mit diesen Fragen zu beschäftigen. Denn sind sie mit Ja zu beantworten, so ist damit eine trostlose Anschauung über den Verlauf der Menschheitsgeschichte nahe gelegt. Dann stellt sich der ganze menschliche Kulturfortschritt als eine Sisyphusarbeit dar, die immer bis zu einem Punkte geht, wo ihre Resultate zerrinnen und die dann von Neuem begonnen wird, um den gleichen Erfolg zu ernten.

Näheres Zusehen befreit uns indessen von diesen bedrückenden Ahnungen. Es steht nicht zu befürchten, dass den Glaubensvorstellungen das Fortleben und Fortwirken werde unmöglich gemacht werden durch den weiteren Gang des menschlichen Fortschritts. Denn dieser besteht keineswegs wesentlich in der Höherentwicklung der den Glauben bedrohenden Macht, nämlich des menschlichen Intellekts. Bedeutsame Tatsachen sprechen dafür. Die alten Griechen, über deren Kultur hinaus wir doch Fortschritte gemacht haben wollen und auch wirklich gemacht haben, stunden an intellektueller Begabung nicht unter, sondern andern, wie die untrüglichsten Wahrzeichen bezeugen, ganz beträchtlich über den modernen Nationen. Und die letzteren scheinen sie nicht etwa einholen zu wollen, da sie sichtlich keine Fortschritte in der in Frage stehenden Hinsicht machen; worüber wir uns freilich nicht zu verwundern brauchen, wenn wir bedenken, dass bei ihnen allen die hochbegabten und hochstrebenden Leute, weil später heiratend, in geringerem Grade sich fortpflanzen als die weniger begabten, mit niedrigen Stellungen zufriedenen und darum früher heiratenden Individuen. Ja, nicht einmal über die intellektuelle Begabung der Naturvölker scheint diejenige der Kulturnationen emporgestiegen zu sein. Das Gehirn der ersteren hat nicht geringeres Volumen als das unsrige, ihre Kinder vermögen, wenn sie in die Schule einer Kulturnation gebracht werden, mit den Sprösslingen dieser letzteren vollkommen Schritt zu halten. Die Glieder dieser Naturvölker sind freilich der Wissenschaften und Künste, die wir besitzen, nicht mächtig, aber das ist kein Beweis von geringer intellektueller, sondern von geringer sozialer Tüchtigkeit, bei welcher der geistige Zusammenhang zwischen den miteinander und nacheinander lebenden nicht so fest war, dass sich ein Besitz von Kenntnissen und Erkenntnissen

hätte sammeln und wachsend vererben können, wie dies bei den Kulturnationen der Fall ist, wo jede nachfolgende Generation die geistige Arbeit der vorangehenden fortsetzt. Und wie bei der Nebeneinanderstellung der Naturvölker und der Kulturwelt, so gewinnen wir auch bei einer Vergleichung, die sich mit den verschiedenen Nationen der letzteren allein beschäftigt, die Überzeugung, dass der Gang der Geschichte nicht auf eine Erhöhung des Durchschnitts der angeborenen geistigen Begabung der Menschen hinarbeitet. Unstreitig sind die Franzosen das geistig begabteste Volk der westlichen Zivilisation und es würde eine Erhöhung des Durchschnitts der menschlichen Intelligenz in der Kulturwelt bedeuten, wenn sie an Macht und Zahl stark zunehmen würden. Das geschieht aber keineswegs; vielmehr ist das englische Wesen in ungleich rapiderer Ausbreitung begriffen als das französische, dem auch das deutsche in neuester Zeit ganz entschieden den Rang abzulaufen beginnt. Selbst in ihrem eigenen Lande ist die französische Rasse, die sich durch stark betriebene willentliche Beschränkung der Kinderzahl einem Prozess der Selbstvernichtung dahingegeben hat, in langsamem Zurückweiweichen vor der Einwanderung von Angehörigen fremder Rasse begriffen. Was einer Nation das Aufsteigen zu Blüte, Zahl, Macht und Übergewicht ermöglicht, ist eben nicht in erster Linie die intellektuelle Begabung, sondern die moralische Tüchtigkeit, die auf der Bändigung der Vernunft, des aufgeklärten Egoismus durch den Glauben beruht. Demgemäss ist der in der Menschheitsgeschichte sich vollziehende Fortschritt anderer Art als der Fortschritt des untermenschlichen Daseins. Solange das Leben diese letztere Stufe nicht überschritten hatte, bestund der Fortschritt wesentlich in der Entwicklung des Gehirns, in der Erhöhung der Intelligenz, die eben dem Individuum im Kampf ums Dasein einen ausschlaggebenden Vorteil gab. Diese Sachlage änderte sich aber gründlich bei der Species Mensch, sobald dieser höchstentwickelte Zweig des tierischen Wesens die Stufe des wirklich menschlichen Lebens, die Stufe des sozialen Lebens erklommen hatte. Da, wie wir angedeutet haben, für das Gedeihen der sozialen Gruppen die moralische Tüchtigkeit ihrer Glieder entscheidend ist, so fing nun die natürliche Auslese eben an, die Erhöhung dieser letzteren als ihr Hauptergebnis hervorzubringen, den Fortschritt des Intellekts aber nur als Nebenergebnis und nur so weit zu fördern, als er sich mit der moralischen Tüchtigkeit, also mit der Unterwerfung des Glaubens unter den Intellekt, vertrug. So wird es auch weiterhin bleiben. Denn in alle Zukunft wird die moralische Tüchtigkeit nicht ohne Glauben

bestehen können. Die soziale Funktion des Glaubens kann niemals übernommen werden von dem natürlichen Trieb der Selbstaufopferung, dem natürlichen Mitgefühl, von dem die Vertreter der religionslosen Moral sich so viel versprechen. Wir haben an früherer Stelle ausgeführt, wie das natürliche Mitgefühl nicht im Stande gewesen wäre, zu vollbringen, was der christliche Altruismus vollbracht hat, indem er den militärischen Gesellschaftstypus auflöste. Hier haben wir nun zu betonen, wie der natürliche Trieb der Selbstaufopferung auch der zweiten Aufgabe nicht gerecht zu werden vermöchte, welche die Religion erfüllt. Er wäre nicht im Stande, die Lebenden unter eine Ordnung zu beugen, welche auch das Wohl der kommenden Geschlechter berücksichtigt und zu deren Gunsten den Lebenden den Daseinskampf auferlegt. Auch für diese Behauptung liegt die Begründung im Hinweis auf die Tatsache, dass ja der natürliche Trieb der Selbstaufopferung, wenn er ausschliesslich auf die eigene Kraft angewiesen ist, der Selbstsucht nicht einmal das Opfer aufzuerlegen vermag, das der Besitz und die Erziehung von Nachkommen mit sich bringen würde. Die Religion ist in der Tat für das Leben der Völker ein Organ von überragender Wichtigkeit. Gemäss den Prinzipien der Entwicklungstheorie wird darum dieses Organ weiter gesteigert, die Übernatürlichkeitsvorstellungen, welche das Wesen der Religion ausmachen, werden nicht preisgegeben, sondern vielmehr immer entschiedener festgehalten werden. Neben dieser Entwicklung des religiösen Charakters der Nationen wird sich aber auch eine Entwicklung der Religionen vollziehen. In dem Sinne nämlich, dass die mit den Religionen verbundenen und von ihnen supranatural sanktionierten Moralsysteme eine immer zweckmässigere Gestalt annehmen, d. h. ihre Vorschriften werden sich immer genauer den Bedingungen des menschlichen Fortschritts anpassen.

Unzweifelhaft ist von allen Religionen die christliche am geeignetsten, ihre Nationen vorwärts zu bringen. Und zwar gebührt dieser Ruhm vornehmlich der protestantischen Form derselben. Der Protestantismus wirkt intensiver auf die Lebensführung des Menschen als der Katholizismus. Während der letztere seine Anhänger vornehmlich zum Glauben an die Autorität der Kirche und zum Vertrauen auf die Wirkungen sakramentaler Handlungen erzieht, fordert der Protestantismus geistige Umänderung des Individuums nach dem Vorbild des Stifters der Religion, in welchem wir das Ideal der Selbstverleugnung verkörpert sehen und mit welchem Ideal der Protestant durch seine Kirche in innige Berührung gebracht wird. Die katholischen

Völker können aber den Übergang zur neuen Form des Christentums kaum mehr vollziehen, der nur möglich war auf einer bestimmten, nun der Vergangenheit angehörenden Stufe der geistigen Entwicklung, während heute der Abfall von der alten Form des Glaubens direkt zum Unglauben, zum Rationalismus führt. So erklärt es sich, dass die katholischen Völker des ruhigen und stetigen Vollzuges der fortschrittlichen Umänderung der Gesellschaft weniger fähig sind als die protestantischen. Diese letzteren sind die kräftigeren und zukunftsreicheren und werden zweifelsohne einen grösseren Anteil nehmen an der Weltherrschaft, zu welcher die Nationen der westlichen Zivilisationen bestimmt sind.

Über den Bau protestantischer Kirchen.

Von *Gottfried Schindler*, Architekt, Zürich.

(Schluss).

IV.

Es sei dem Verfasser gestattet, einige Worte über Erneuerungsbauten und anderweitige bauliche Änderungen an schon bestehenden Kirchen anzufügen. Obschon zwar diese Arbeiten nicht den protestantischen Kirchenbau direkt, und nicht ihn allein betreffen, kommen doch die meisten der verehrten Leser eher in den Fall, sich mit solch kleinern Arbeiten befassen zu müssen, als vollständige Neubauten zu leiten.

Es mag von vorn herein darauf hingewiesen werden, dass diese kleinern Bauarbeiten nicht weniger Kunstverständnis voraussetzen, ja gewöhnlich sogar noch mehr Takt und Feingefühl fordern, als Neubauten; denn es handelt sich nicht nur darum, etwas Neues künstlerisch zu gestalten, sondern ebensosehr das Neue harmonisch dem Alten einzuordnen, ohne dessen ursprünglichen Reiz zu schädigen. Es muss umsomehr darauf hingewiesen werden, als solch kleinere Arbeiten zur Vermeidung unnötiger Kosten gewöhnlich ohne Beratung eines gebildeten Architekten, sondern allein durch den Dorfkünstler ausgeführt werden. Nun muss freilich gesagt werden, dass der Dorfbaumeister oder der Dorfschreiner auch wirklich solche Arbeiten sollte ausführen können. Manches alte Bauwerk, das heute das Entzücken des Wanderers, des Kunstkenners, des Malers bildet, das auf Hunderten und Hunderten von Ansichtskarten in alle Welt hinaus gesandt wird, verdankt sein Entstehen der Arbeit eines einfachen

Handwerksmannes seiner Zeit, und niemandem wäre es früher eingefallen, einer kleinen Reparatur zu liebe von weit her einen Sachverständignn kommen zu lassen. — Aber leider muss hier das alte Klagelied von vergangenen guten Tagen erhoben werden. Denn der Dorfmeister denkt und arbeitet nicht mehr so einfach und vernünftig wie ehedem. Der Zimmermann hat ja seine schönen Vorlagen mit allem möglichen Schnick-Schnack, der Spengler bringt sein Album mit den fabrikmässig fabrizierten Dachspitzen, Wasserspeiern, gothischen Krabben, Fialen, Kreuzblumen, die, aus Blech erstellt und mit Sand bestreut die Ärmlichkeit unseres Zeitalters verkünden sollen; der Schreiner holt seinen façonierten Hobel hervor, vielleicht weiss er sogar etwas von dem berüchtigten „Jugendstyl" und so geht es fort von einem Handwerk zum andern, so dass schliesslich ein Werk entsteht, das trotz allem guten Willen, trotz aller Arbeit und allen Kosten niemanden befriedigt und künftigen Geschlechtern ein Ärgernis sein wird. Darum scheue man sich nicht, auch für kleinere Arbeiten kunstverständigen Rat einzuholen.

Wollen wir im Sinne der alten Meister lernen, so müssen wir uns vor allem der Wahrhaftigkeit befleissen. Was Stein ist, darf nicht als Holz erscheinen; Holz nicht als Stein; gemachter Marmor, „eicheriertes" Tannenholz, Steinquader aus Cement oder Blech und alle diese hundert und hundert Lügen und Schwindeleien, die uns ein verschrobenes Zeitalter hinterlassen hat, die bleiben dem ehrlichen Baumeister fern. So einfach dies scheint, so schwierig ist es oft durchzuführen; denn der Kleinmeister lässt sich von seiner Scheinkunst nicht so leicht abbringen, hat es ihn doch viel Mühe gekostet, sie sich anzueignen. — Schwieriger ist die Stylfrage. Zwar weiss heute so ziemlich jedermann, dess „stylgerecht" gebaut werden müsse. Aber was ist „Styl"? Da fängt erst die Schwierigkeit an. So wenig aus der Zusammenfügung schöner Zitate eine gute Rede entsteht, so wenig kann aus blossem Nebeneinandersetzen historischer Formen ein stylvolles Werk entstehen; das Wesentliche bleibt stets der einheitliche Gedanke, das harmonische Verhältnis der einzelnen Teile zu einander. Keineswegs ist immer nötig, das Neue genau nach den Formen des Bestehenden zu richten. Wie manches gothische Bauwerk ist in den Zeiten des Barockes und der Empire um- und ausgebaut worden und trotzdem zeigt das Ganze ein einheitlich schönes Gepräge. Wie viel alte Kirchen sind in unsern Tagen „stylvoll" restauriert worden, dass es traurig ist, sie anzusehen. Die heutige Zeit mit ihren ausgebildeten kunstgeschichtlichen Kenntnissen verlangt allerdings, dass einigermassen

die Formen der ursprünglichen Bauperiode berücksichtigt werden. Nachgeahmte Formen allein sind aber noch kein Kunstwerk, der ordnende schaffende Geist allein haucht ihnen Leben ein. Ein weiterer Übelstand, der sich bei Umbauten leider vielfach bemerkbar macht, ist das unglückselige Bestreben, grössere und bedeutendere Bauten nachahmen zu wollen. Wie der Bauer heute vielfach nicht mehr im Bauernhause wohnen will, sondern in städtischer Nachäfferei sich eine Missgeburt banaler Bauerei erstellen lässt, so schämt sich oft das Dorf, Dorf zu sein. Die Stadt bietet das Vorbild und da die Mittel fehlen, es ihr gleich zu tun, so entsteht eben jene verkümmerte armselige Scheinarchitektur, welche die Dörfer und die Landschaft all ihres ursprünglichen Reizes beraubt. Zu dieser Erscheinung gehört auch das allgemein wahrnehmbare Bestreben, den alten landesüblichen „Käsbissen"-Turm durch einen hochaufgeschossenen Spitzhelm zu ersetzen. Summen werden dafür aufgewendet, mit denen die Kirche und namentlich das Innere in edelster Weise ausgestattet werden könnte.

Glücklicherweise mehren sich die Anzeichen, dass die Periode des „ästhetischen Interregnums" zu Ende geht. In dem Bestreben, das gute Vorhandene nach Möglichkeit zu erhalten und für das Neue diejenige edle Bauweise wieder zur Geltung zu bringen, welche allgemein unserm Lande und im besondern jeder einzelnen Gegend das eigenartige, das heimatliche Gepräge verleiht, haben sich alle solche Ziele verfolgenden Kreise zu einem Bunde „Heimatschutz" vereinigt. Obschon seine Wirksamkeit nicht allein auf Bauten, sondern sogar auf Trachten, Sitten und Gebräuche sich erstreckt, so ist doch zu hoffen, dass der Kirchenbau nicht zum wenigsten davon beeinflusst werde. Wie die Kirche berufen ist, des Lebens Inhalt stetsfort zu veredeln, so sei auch deren äusseres Wahrzeichen der Ausgangspunkt einer Bauweise, die selbst in ihren einfachsten Gestaltungen durch den belebenden Hauch der Anmut verklärt wird.

Ist in unserer Kirche ein Katechismus erwünscht und möglich?

Referat an der Sitzung des Kapitels Bülach am 26. X. 04
gehalten von *Arnold Zimmermann*, Pfarrer in Rorbas.

1. Der Begriff des Katechismus.

Unter einem Katechismus verstehe ich, hauptsächlich in Anlehnung an Nitzsch, *eine kurze Darstellung der Glaubens- und*

Sittenlehre, welche von der gesamten Kirche, die sie herausgegeben hat, anerkannt wird, nach aussen die Bedeutung einer Bekenntnisschrift hat, nach innen dem Volke als Norm des Glaubens und der Sitte und den Kindern als Lehrbuch dient. Als Katechismen im eigentlichen Sinne können nach dieser Begriffsbestimmung nicht gelten die Schriften, welche unter der Hand ihrer Verfasser aus Lehrbüchern für die Kinder zu Darstellungen der Glaubenslehre für Theologen geworden sind, wie der erste Katechismus Leo Juds, in gewissem Sinn Luthers grosser Katechismus, oder die nur von einem Teil der Kirche, etwa einer Richtung herausgegeben und anerkannt worden sind, so z. B. der Katechismus .... herausgegeben von einigen Geistlichen von Appenzell A. Rh. Heiden 1897[2].

1. *Die Geschichte des Katechismus.*

Um unsere Frage beantworten zu können, scheint es mir notwendig, einen Blick in die Geschichte des Katechismus zu tun. Ich werde mich dabei möglichst der Kürze befleissen, indem ich die Verhältnisse der christlichen Kirche im Allgemeinen und sodann im Kanton Zürich im Besondern berühre.

Den Katechismusstoff der alten Zeit bildete das Taufsymbol, dem Augustin die praecepta dei, d. h. in seiner Weise nicht die alttestamentlichen zehn Gebote, sondern das neutestamentliche Doppelgebot der Gottes- und Menschenliebe beifügte. Im Mittelalter wuchs der Stoff ins Unsinnige. Da war die Rede von den evangelischen Ratschlägen, von den drei theologischen Tugenden, von den sechs Werken der Barmherzigkeit, von den sieben Gaben des Geistes, von den acht Seligpreisungen, von den drei Kapitalsünden, von den sieben oder acht Prinzipalsünden, den sechs wider den heiligen Geist, den neun fremden und den vier himmelschreienden Sünden. (Achelis Gpr. Th. S. 62). Man kann sich denken, wie getreu dieser Stoff in den mittelalterlichen Gedächtnissen haften blieb! Übrigens kannte das katholische Mittelalter Katechismusbücher nur für den Priester, nicht für den Schüler.

Im Jahre 1502 gaben die Böhmischen Brüder einen Katechismus heraus. Ihnen folgten der Würtembergische Reformator Brenz und einige Andere, bis dann Luther zuerst den grossen und im Juli 1529 den kleinen Katechismus veröffentlichte, der auf lutherischem Gebiet bald die übrigen verdrängte.

Auf reformiertem Gebiet sind, wenn wir für einmal von Zürich absehen, dem Heidelberger Katechismus vorangegangen der St. Galler, eine Überarbeitung des Böhmischen, die Katechismen Oekolampads, Calvins, a Laskos. 1563 erschien in Heidelberg

der reformierte Normalkatechismus, das Werk hauptsächlich der Theologen Ursin und Olevian.

Ich setze den kleinen Luther und den Heidelberger als bekannt voraus, „der lutherische stellt die katechetischen Hauptstücke hin und erklärt sie, der Heidelberger gibt in freier Gestaltung eine Summa der evangelischen Lehre, in welche die Erklärung der katechetischen Stücke eingeflochten ist". (Achelis) Sie behaupteten sich lange Zeit in der evangelischen Kirche fast ausschliesslich, bis dann die Aufklärungszeit neue Katechismen, z. T. nach berühmten Mustern brachte. Im 19. Jahrhundert förderten die Unionsbestrebungen die Katechismusarbeit. Ein Unikum dürfte der Badische Katechismus sein, sowohl als Kind des ausgehenden 19. Jahrhunderts, als auch als Kompromisswerk der positiven und liberalen Partei.

Die Gegenreformation der katholischen Kirche brachte den Catechismus Romanus hervor, der sich in der Beschränkung des Lehrstoffes bezeichnender Weise an Luther anschloss und den populären Canisius, die griechisch-katholische Kirche Russlands gab zum letzten Mal 1839 einen Normalkatechismus heraus.

Fassen wir, an diesem Punkte angelangt, das über den Katechismus in der evangelischen Kirche zu Sagende zusammen, so können wir uns so ausdrücken: An Stelle einiger im Beginn der Reformasionszeit entstandener Katechismen traten der kleine Luther und der Heidelberger und gewannen fast unbeschränkte Verbreitung. Die Aufklärung untergrub ihr Ansehen, die neue Theologie kann sie nicht mehr ohne Abstriche anerkennen. Doch wird der Luthersche noch in vielen Gegenden Deutschlands gebraucht, und in Baden hat ein neuer Katechismus Geltung.

Im Besondern interessiert uns die Geschichte des Katechismus in der zürcherischen Landeskirche. Über die ältere Periode derselben gibt uns die im Jahr 1810 erschienene Schrift des fleissigen Geschichtsforschers Salomon Hess, Pfarrer zu St. Peter in Zürich, Geschichte des Zürcher Katechismus, Aufschluss.

So sehr Zwingli die Erziehung und Unterrichtung der Kinder am Herzen lag — ich erinnere an seine Schrift quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, die er seinem Stiefsohn Gerold Meyer von Knonau widmete — so war doch seine Zeit viel zu bewegt und zu kurz, als dass er an die Schaffung eines Katechismus hätte gehen können. Aber schon bald nach seinem frühzeitigen Tode trat das Bedürfnis nach einem solchen hervor. Im Jahre 1533 erhielt Zwinglis und Bullingers treuer Mitarbeiter, M. Leo Jud den Auftrag, einen Entwurf auszuarbeiten. Im Jahr 1534 lag der grössere Katechismus Leos vor unter der Überschrift:

„Catechismus, Christliche klare vnd einfalte ynleytung in den Willenn vnnd in die Gnad Gottes, darinn nit nun die Jugedt, sunder ouch die Eltern vnderricht, wie sy jre Kind in den gebotten Gottes, inn Christlichem glouben, vnd rechtem gebätt vnderwysen mögind. Geschriben durch Leonem Jude, diener des worts der kilchen Zürych“ und mit einer Vorrede von Bullinger versehen. Der erste Katechismus Leo Juds ist ein treffliches Buch, anziehend durch seine Frömmigkeit und naive Anlage — es handelt vom Willen, von der Gnade Gottes, vom Gebet der gläubigen Kinder Gottes, von den Sakramenten, und nach alten Vorlagen fragt der Schüler, und der Lehrer antwortet — allein es war kein Schulbuch, da es hoch über die jugendliche Köpfe hinwegging. Wie schwer es Leo wurde, zu den Kindern zu reden, geht daraus hervor, dass auch ein von der Synode verlangter und 1541 erschienener populärerer Katechismus noch zu hoch war und Jud noch einen zweiten Auszug „für die gar jungen Kinder“ schreiben musste.

Damit war aber immer noch nicht für alle Bedürfnisse jener katechismusbegierigen Zeit gesorgt, was ganz am Ende des 16. Jahrhunderts den spätern Antistes Burkhard Leemann und Andere zu neuen Arbeiten auf diesem Gebiete veranlasste, sodass damals eine ziemliche Mannigfaltigkeit in den Lehrmitteln für den Unterricht herrschte, die man besonders zu jener Zeit als Unordnung empfand. Man wollte Ordnung schaffen. Nur wenige Stimmen waren für Beibehaltung des kleinern Katechismus von Jud. Den Heidelberger einzuführen, wozu ja gute Gelegenheit gewesen wäre, erlaubte der Zürcher Nationalstolz nicht. So wurde denn durch den Professor Markus Bäumler der Zürcher Katechismus verfasst, ursprünglich als Überarbeitung des Jud'schen gemeint, unter der Hand aber ein neues Werk geworden.

Die 138 Fragen dieses Katechismus führte ein späterer auf 110 zurück; wieder ein anderer teilte diese 110 Fragen — o wunderbare Division! — in 48 Sonntage ein; ein dritter zog, wie man sagte, als goldenen Extrakt, die sogenannten Fragstücklein daraus. In dieser Weise ist er in Geltung geblieben bis in die dreissiger Jahre des 19. Jahrhunderts. Er enthielt die orthodox-reformierte Lehre, z. T. kräftig ausgedrückt; wohl die schöne, aus Jud geschöpfte, auch in unsere zweite Abendmahlsliturgie übergegangene Stelle: Was nützt dir der Tod und das Leiden Christi? Der Tod Christi ist aller Welt Leben; sein Leiden ist uns ein Trost in unserm Leiden und lehrt uns Geduld; sein Tod wirkt in uns eine tägliche Absterbung der Welt und aller Laster; aber auch mit ihren Härten: vgl. die Frage: Ist

denn nur *ein* Gott? und die Antwort: Es ist ein einiger, wahrer Gott, nach seinem einigen, ewigen und unendlichen Wesen; in dem aber sollen drei unterschiedene, doch unzertrennte Personen, nämlich Vater, Sohn und heiliger Geist, geglaubt und angebetet werden. Oder die monströse Frage: Wer soll aber töten? Niemand als die Obergewalt, von Gott selbst eingesetzt, die von ihm das Schwert empfangen hat zu Gute dem Frommen und zur Strafe dem Bösen. Dieser Katechismus wurde Jahr um Jahr in der Kinderlehre durchgenommen. Jede Kinderlehre wurde begonnen und beschlossen mit einigen Strophen des sogenannten Katechismusgesanges, d. h. eines Ungeheuers von 100 Strophen im Versmass von Allein Gott in der Höh sei Ehr, worin der Inhalt des Katechismus recht hölzern wiedergegeben war; wie andächtig werden z. B. die 10 bis 17-jährigen Kinder gesungen haben: Ist also der wahre Gottessohn, welcher der Mittler worden, Gott und Mensch in einer Person, am Kreuz für uns gestorben. Beid Naturen ganz unzertrennt, bhalt er, und doch auch unvermengt ghören beide zusammen. Oder: Unter die guten Werck auch ghört das gläubig Gbätt der Frommen, welches dannzumalen wird erhört, wänns tut aus Glauben kommen, den Glaub er stärkt und hat die Kraft, dass er den Menschen macht teilhaft aller heilsamen Gaben. Vergebens wehrte sich Johann Kaspar Lavater gegen diese Poetereien.

Noch im Jahr 1816 gab der gelehrte Waisenhauspfarrer Salomon Vögelin, später auch Kirchenrat und Dr. theol. eine „Praktische Erklärung des zürcherischen Katechismus“ heraus, in deren Vorrede er sich u. a. folgendermassen äussert:

„Am wenigsten endlich glaube ich mich gegen den Einwurf rechtfertigen zu müssen, dass ich durch diese Erklärung nur dazu beitrage, die Einführung eines neuen, zweckmässigern Katechismns aufzuhalten. Denn, dass ich es offen gestehe, so scheint mir für einmal weder aus den gegenwärtigen Zeitumständen, noch aus dem Grade der religiösen Bildung unseres Volkes, noch selbst aus der Beschaffenheit unseres Lehrbuches (gegen dessen Mängel und Unvollkommenheiten ich nichts weniger als blind bin, vielmehr dasselbe allerdings zweckmässiger und unserer Zeit angemessener wünschen möchte, aber darum auch seinen Vorzug vor manchem ältern und neuern Katechismus nicht verkenne) ein so dringendes Bedürfnis eines ganz neuen kirchlichen Lehrbuches hervorzugehen.“

Die bewegten dreissiger Jahre des 19. Jahrhunderts brachten dann doch einen neuen Katechismus. Im Jahr 1833, 300 Jahre nach der Anregung zum ersten Katechismus, wurde von der

Synode eine Kommission gewählt „zur Hinterbringung eines Gutachtens sowohl über das Verhältnis eines künftigen Katechismus zum bisherigen, als über die Gestalt eines allfälligen neuen Katechismus.“ 1834 lag der Plan eines solchen vor, und im Jahr 1838 entschied sich die Synode für die Arbeit des Dekans Finsler in Wangen, des Vaters des letzten Antistes, welche nochmals überarbeitet und dann als „Katechismus oder Unterricht in der christlichen Religion nach dem evangelisch reformierten Lehrbegriffe für die reifere Jugend“ eingeführt wurde.

Das ist der Katechismus, der offiziell nie ausser Geltung gesetzt worden ist, den wir wenigstens aus unserer Jugend kennen, ein Werk „des moderneren Supernaturalismus“ nach einem Ausdruck von Antistes Finsler (Kirchl. Stat. der Schweiz, S. 681), ein Buch, in welchem die christliche Lehre schlecht und recht, ohne Hörner und Zähne vorgetragen ist, von dem namentlich die sogenannten Erläuterungen oft auch für die reifere Jugend zu hoch sein dürften, ein etwas kühles und allzu verstandesgemässes Buch. Zunächst wurde noch gefordert, dass der alte oder der neue Katechismus in der Kinderlehre gebraucht wurde, doch liess es der Kirchenrat schon um die Mitte des letzten Jahrhunderts zu, dass einige Geistliche die Bibelabschnitte behandelten. Letzteres wurde immer mehr die Regel, fast als Kuriosa kann ich erwähnen, dass ich selber als Schüler noch mehrmals die Behandlung des Katechismus in der Kinderlehre erlebt und sogar vor etwa zwei Jahren im Bezirk Dielsdorf einen Geistlichen gefunden habe, der ihn in der Kinderlehre gebrauchte. Im Konfirmandenunterricht, wo das Lehrmittel von Anfang an frei gegeben war, wurde der Katechismus anfänglich häufier, später immer seltener benutzt; im Jahr 1885 gebrauchten ihn 15, 1903 noch 3 Geistliche. Antistes Finsler selber unterrichtete nach einem selbstverfertigten und als Manuskript gedruckten Auszug aus dem Katechismus, einem Leitfaden zum Konfirmationsunterricht.

Vielleicht ist es passend, zu grösserer Klarheit hier die Bemerkung einzufügen, dass, wenn sich in meinen weitern Ausführungen die Erwünschtheit und Möglichkeit eines Katechismus erweisen sollte, derselbe vorzugsweise als zum Konfirmationsunterricht dienlich gedacht wäre. In der Kinderlehre sollen meines Erachtens in der Regel Bibelabschnitte behandelt werden; als Ausnahme mag allerdings da, wo gründliche Vorbereitung vorausgegangen und die nötige Begabung vorhanden ist, der Katechismusstoff anregend und fruchtbringend wirken.

Man kann zusammenfassend sagen: Die Zürcher Kirche besass und gebrauchte von 1534 bis gegen Ende des neunzehnten

Jahrhunderts einen Katechismus. Jetzt freilich ist er ausser Gebrauch gesetzt; neuere Exemplare finden sich kaum in den Häusern unserer Gemeinden, und die Antwort eines befreundeten Pfarrers aus einem Nachbarkanton, den ich um den Katechismus des betreffenden Kantons bat, hätte schliesslich auch aus dem Kanton Zürich kommen können: Tut mir leid, ich besitze ihn nicht.

3. Die Erwünschtheit eines Katechismus.

Ich behaupte: *Ein allgemein in Geltung stehender Katechismus ist erwünscht.* Anstatt vieler dictorum probantium ein einziges. Pfr. Nathanael Hauri schreibt im Vorwort seiner „kurzen Darstellung der christlichen Heilslehre für Konfirmanden und Konfirmierte": „Wenn es möglich wäre, grössere Gebiete unserer Kirche um ein einheitliches Katechismuswort zu sammeln und dasselbe zum Gemeingut aller zu machen, wie es das Bibel- und etwa noch das Gesangsbuchwort ist, so müssten hinter diesem Vorteile alle andern Rücksichten und besonders auch die persönlichen Wünsche des Einzelnen unbedingt zurücktreten." Ich nenne eine Anzahl Sätze, welche im Einzelnen die Erwünschtheit eines Katechismus dartun sollen.

1. Unsere Kirche hat zur Zeit kein die christliche Lehre enthaltendes Buch, auf das man sich berufen könnte (die Bibel ist keine „Glaubenslehre"). Um so grösser ist die Verschiedenheit der in den üblichen Konfirmationsleitfäden aufgestellten Lehren.

2. Unser Volk hat darum auch keine Norm des Glaubens und der Sitte.

3. Knaben und Mädchen, die während des Unterrichtes ihren Wohnort wechseln, werden bei dem jetzigen Stand der Dinge verwirrt.

4. Die Lehr- und Katechismuslosigkeit unserer Kirche bildet einen Angriffspunkt sowohl von Seiten Roms als der ausserkirchlichen Gemeinschaften.

5. Die Gründe, welche einen Katechismus unerwünscht scheinen lassen könnten, sind nicht stichhaltig.

1. Unsere Kirche hat zur Zeit kein die christliche Lehre enthaltendes Buch, auf das man sich berufen könnte. Um so grösser ist die Verschiedenheit der in den üblichen Konfirmationsleitfäden aufgestellten Lehren. Wo muss man heute „die christliche Lehre nach dem evangelisch-reformierten Begriffe" suchen? In den symbolischen Büchern des 16. Jahrhunderts? Sie sind aus Abschied und Traktanden gefallen. Aus dem Katechismus von 1839? Er ist unbekannt. Nein, sondern allenfalls aus den sogenannten Konfirma-

tionsleitfäden. Aber welche Mannigfaltigkeit tritt uns da entgegen! Vergleiche man nur einmal zwei solche Schriften miteinander, den (unrichtigerweise) sogenannten von Birch, der immer noch von 5 Geistlichen benutzt wird, und den Grundriss des Religions- und Moralunterrichts von Pflüger! Dort finden wir z. B. die orthodoxe Lehre vom Gottmenschen, „der gleichen Wesens mit Gott, dem ewigen Vater, und mit diesem auf eine solche Weise wie kein geschaffenes Wesen im Himmel und auf Erden eins ist, der als ein wahrer Mensch, als des Menschen Sohn in der Welt erschien. (Fr. 34. 35) hier heisst es von Jesus: Das Ideal sittlichen Lebens ist historisch am reinsten verwirklicht in Jesus von Nazaret, dessen Bild namentlich die Charakterzüge der Güte, Hingebung, Wahrhaftigkeit, Willenskraft, Ausdauer und Unerschrockenheit trägt. Sein Tod war die Krone seines Lebens, er starb im Dienste der Wahrheit, und wer für die Wahrheit stirbt, stirbt für die Menschheit. (Sein Sterben war ein Opfer im Sinn freiwilliger Aufopferung, nicht im Sinn eines heidnischen oder jüdischen Sühnopfers). Die Hauptgedanken der Lehre Jesu sind: *a)* Die Menschheit ist eine Familie. *b)* Menschendienst ist Gottesdienst. *c)* Religion nicht neben unserm Leben, unser Leben selbst Religion. *d)* Bestimmung und Ziel der Menschheitsentwicklung ist ein Himmelreich auf Erden. Dort die ganze alte Dogmatik mit der Lehre von den zwei Naturen und dem dreifachen Amte Christi, mit Fragen, wie: Wie und wozu hat Gott die Engel erschaffen? und sind alle Engel so gut geblieben, wie Gott sie erschaffen hatte? Hier Sätze wie: „Gott und Natur sind im Grunde eins. Natur nennen wir die Welt in ihrer äussern Erscheinung und in ihrer Mannigfaltigkeit; Gott nennen wir die Welt in ihrem innersten Wesen und in ihrer Einheit.“ „Die Erlösung von der Sünde geschieht durch bewusste Abwendung vom Bösen (=Busse) und durch Hinwendung zum Guten, durch vertrauensvolle Hingabe aus Ideal (=Glauben). Da ist keine Übereinstimmung mehr. Im Wesen der Kirche liegt aber auch begründet, dass sie eine Lehre habe und auf Schriften hinweisen könne, die allgemein anerkannt werden, um so mehr, als auch die Bibel auf mannigfaltige Weise aufgenommen, verstanden und behandelt wird.

2. Unser Volk hat darum auch keine Norm des Glaubens und der Sitte. Unser Volk ist nicht fest in der Lehre, sonst würden sich nicht bei so vielen tabula rasa zeigen und nicht ein so grosser Teil unserer Bevölkerung auf jede neue Irrlehre hereinfallen. Gewiss hat ein grosser Teil unserer Mitchristen einen guten, ja trefflichen Unterricht erhalten, viele sind in die tiefsten

Geheimnisse altprotestantischer Dogmatik versenkt worden, aber dass von Pfarrer zu Pfarrer, von Gemeinde zu Gemeinde kein Zusammenhang im Unterricht ist, das meine ich, macht sich nur zu sehr bemerkbar. Mit Recht beklagt der Visitationsbericht von Ritter den Mangel an christlicher Erkenntnis. „Gab es eine Zeit wo die „Lehre“ im religiösen Leben des Volkes einen übermässigen Raum beanspruchte, so ist heute das Gegenteil eingetreten „in einer Verschwommenheit der religiösen Denkweise, die von den festen Katechismusbegriffen absieht und sich an einem allgemeinen Eindruck von der sittlichen Hoheit Jesu genügen lässt“ oder sich in den trüben Wässerlein sektirerischer Theologie herumtummelt. Wir halten es gewiss mit Hagenbach, wenn er sagt: „Das einseitige Drängen auf das Bekenntnis“, oder sagen wir hier „Lehre“, „ruht auf dem Missverstande, als sitze die Religion in den Gehirnhöhlen statt in den Herzkammern, als lasse sie sich in Formeln aufbewahren wie ein anatomisches Präparat in Spiritus“; aber etwas mehr Verständnis für die christlichen Heilswahrheiten in ihrem innern Zusammenhang, für die Lehre, wie sie sich aus einer tiefen Schriftkenntnis ergibt, täte doch unserm religiös zerfahrenen Geschlechte sehr not“. Soweit Ritter. Wenn es gelänge, einen Katechismus zustande zu bringen, dann würde, ob auch die Saat selbstverständlich erst spät aufginge, ein Weg zur Abhülfe dieses Übelstandes gebahnt.

3. Knaben und Mädchen, die während des Unterrichtes ihren Wohnort wechseln, werden bei dem jetzigen Stand der Dinge verwirrt. Es ist ja wahr, dass im Allgemeinen noch darauf geachtet wird, dass die Kinder während des Unterrichtes an ein und demselben Orte bleiben. Aber Ausnahmen gibt es schon heute und wird es vielleicht in Zukunft noch mehr geben. Eine derartige Änderung während der drei frühern Jahre unseres Unterrichtes ist nicht so schlimm, weil wir da in weitgehendem Masse Übereinstimmung haben (wenn es schon immer noch Pfarrer gibt, die sich nicht zum Gebrauch des Hundertspruchbüchleins entschliessen können). Ganz anders verhält es sich mit dem Konfirmationsunterricht; wenn da, wie ich es einmal erlebte, ein Mädchen den Leitfaden von Wettstein an den von Justus Heer vertauscht, so muss Verwirrung eintreten, oder wenn sie nicht eintritt, so ist es noch schlimmer. Wie gut wäre es schon aus dem Grunde, wenn wir einen Katechismus hätten! Und nur andeuten will ich, was für ein wertvolles Hülfsmittel er für die Religion im Hause wäre!

4. Die Lehr- und Katechismuslosigkeit unserer Kirche bildet einen Angriffspunkt sowohl von seiten Roms als von den ausserkirch-

lichen Gemeinschaften. Wir beneiden Rom weder um seine erzwungene und die Gewissen knechtende Einheit, noch um seinen Catechismus Romanus und Canisius, aber berühren die Katholiken nicht wirklich einen wunden Punkt, wenn sie auf die Lehr- und Bekenntnislosigkeit unserer Kirche hinweisen? Und wir beneiden auch die ausserkirchlichen Gemeinschaften nicht um ihre Lehren, die in der Regel — es gibt auch ehrenwerte Ausnahmen — da, wo sie sich von der kirchlichen Lehre entfernen, prekär genug sind; aber liegt nicht eben darin zum grossen Teil ihre Anziehungskraft, dass sie eine Lehre haben, mag sie noch so einseitig und unbiblisch sein? Wie viel fester stünden wir auch ihnen gegenüber da, wenn wir auf ein schlichtes und einfaches Büchlein hinweisen und sagen könnten: Das ist unsere Lehre.

5. Die Gründe, welche einen Katechismus nicht erwünscht erscheinen lassen könnten, sind nicht stichhaltig. Würde nicht durch einen Katechismus, der obligatorisch wäre, viel löblicher Eifer unter den Geistlichen, selber den Plan zum Unterricht zu entwerfen, unterbunden? Ich glaube, die überschüssige Kraft könnte anderswo verwendet werden. Gerade die Herstellung des Katechismus würde viele zur Mitarbeit einladen, und wenn ich an die unzähligen Arbeiten denke, die sich an Luthers kleinen Katechismus knüpfen, oder an wenige, aber treffliche Arbeiten im Anschluss an den Zürcher Katechismus, ich erinnere an das oben erwähnte Werk von Vögelin, so sage ich, die Betätigung auf dem katechetischen Gebiete, würde durch einen Katechismus nicht nur nicht unterdrückt, sondern sogar herausgefordert werden.

Aber erscheint es nicht unserm schrankenlosen Subjektivismus als durchaus unerwünscht, einen Katechismus zu haben, welcher obligatorisch eingeführt wird im Konfirmationsunterricht? Ist nicht die vollständige Freiheit in der Wahl des Lehrmittels das Juwel unseres Unterrichtes, um das uns viele beneiden? Und welch ergiebiger Gebrauch wird von dieser Freiheit gemacht! Welche Mannigfaltigkeit zeigt die jeweilen vom Kirchenrat ausgegebene Tabelle! Und wie stark hat sich diese Tabelle nur von 1885 bis 1903 verändert! Und doch! Ich glaube wir überschätzen diese Freiheit! Wie oft machte uns die Wahl des Leitfadens Qual und so oft wir auch riefen εὕρηκα, so oft erfuhren wir, dass jedes derartige Lehrmittel seine Mängel hat, und dass schliesslich nicht der Leitfaden den Unterricht macht, sondern das Gewebe, das wir daraus zu machen verstehen. So stimmen wir Hauri bei, dass vor den Vorteilen eines einheitlichen Katechismuswortes besonders auch die persönlichen Wünsche des Einzelnen unbedingt zurücktreten müssten, und halten die Be-

hauptung: Ein allgemein in Geltung stehender Katechismus ist erwünscht! nunmehr für erhärtet.

4. Die Möglichkeit eines Katechismus.

Über dieser Arbeit kam mir mehrmals, ich möchte fast sagen, wie eine Versuchung, der Gedanke: Brauchen wir überhaupt eine Lehre und ein Lehrbuch? Wäre es nicht dem Evangelium, an dem doch unsere Kirche orientiert sein soll, angemessener, ganz davon abzusehen und wie es uns heute von verschiedener Seite angepriesen wird, uns in Predigt und Unterricht auf das Evangelium, im eigentlichsten Sinn auf die Lehre Jesu zu beschränken? Aber ich musste mir sagen: Sowohl der einzelne Mensch, wie die Kirche bedarf einer Lehre, einer zusammenhängenden Darstellung ihres Glaubens und ihrer Sitte. Wir müssen die Leute dadurch gewinnen, dass wir ihnen Jesus freundliches „Kommet her" zurufen, aber wir müssen ihren Glauben auch durch Lehre befestigen. Ich sehe in der „Lehre" des Paulus nicht eine Abirrung vom Evangelium Jesu, sondern eine notwendige Ergänzung desselben, wenn wir auch in unserer Darstellung des Glaubens und der Sitte vielfach andere Wege gehen werden.

Doch nun zur Frage nach der Möglichkeit eines Katechismus. Wir erinnern uns, dass in manchen Gegenden die evangelische Kirche noch einen Katechismus besitzt. Ich weiss nicht genau, wie weit der Kleine Luther „Katechismus" ist, aber jedenfalls weit herum in Deutschland. Weniger weit ist der Heidelberger verbreitet. Doch besitzt das Grossherzogtum Baden einen aus dem Jahr 1882 stammenden Katechismus, einen Kompromiss der positiven und liberalen Richtung. Aber ich denke, der Gebrauch dieser Katechismen begegnet doch Schwierigkeiten. Sehr interessant ist die Interpretation des Kleinen Luther durch den durch sein soziales Wirken bekannt gewordenen Hannoverschen Pastor Bernhard Dörries. (Der kleine Katechismus D. Martin Luthers, 1898). Wo Luther sagt: Ich glaube, dass Jesus Christus, wahrhaftiger Gott, vom Vater in Ewigkeit geboren usw. schreibt Dörries: Jesus hat sein Leben in Gott, seinem Vater geführt. Sein ganzes Leben war wie ein Gebet. Da ist doch ein Unterschied, wobei ich nicht verschweigen will, dass das Dörries'sche Buch eines der schönsten auf dem Standpunkt der modernen Theologie ist, und sein Wahrheitssinn, das zarte Gewissen für die sozialen Fragen und die strenge Forderung sittlicher Gesinnung und sittlichen Wandelns geradezu vorbildlich sind. Wie anders dagegen die Interpretation des Bayern Karl von Buchrucker,

dessen Buch, mit einem königlichen Privilegium ausgestattet und in 85 Auflagen erschienen, auch die Präexistenz, den Stand der Erniedrigung usw. lehrt. Was für verschiedene Dinge sind da aus ein und demselben Katechismus gemacht, der sich allerdings durch seine Kürze zu solcher Ausarbeitung besonders eignet. Und der Badische Katechismus, der Kompromiss der positiven und liberalen Richtung? Da gibt es eben nach beiden Seiten hin Anstösse. Wie behandeln die „Liberalen" die Frage: Warum heisst Jesus Christus der eingeborne Sohn Gottes? Jesus Christus ist allein der ewige Sohn Gottes von Natur, während wir um seinetwillen aus Gnade zu Kindern Gottes angenommen werden (50), oder: Was heisst, dass er empfangen ist vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria? Jesus Christus ist, obwohl der eingeborne Sohn Gottes, doch wahrer Mensch und uns, seinen Brüdern, in allem gleich geworden, ausgenommen die Sünde (51). Umgekehrt, was werden die Positiven zu dieser Frage sagen: Was bedeutet: Niedergefahren zur Hölle? Die Niederfahrt Jesu Christi zur Hölle, das heisst ins Totenreich bedeutet, dass er der Erlöser und Herr sei wie der Lebendigen, so auch der Toten (53). Gewiss, das Vorhandensein eines Katechismus bringt stets Schwierigkeiten mit sich.

So wirkt das Beispiel von Deutschland nicht gerade ermutigend. Darum sagt auch Hauri in dem oben zitierten Vorwort weiter: Von dieser Möglichkeit — eben eines Katechismus — sind wir heute aber weiter entfernt als je. Ich halte alle andern Gründe dagegen nicht für ausschlaggebend, weder der Subjektivismus und die Furcht vor Uniformierung, noch das Bestreben altes Bewährtes festzuhalten, haben wir doch auf diesem Gebiete nicht altes Bewährtes. Aber ein Grund dagegen spricht lauter als alle andern dafür: *Die Verschiedenheit der Richtungen.*

Ich bin Pfister dafür dankbar, dass er in seinem neuerschienenen Büchlein: Die gegenwärtige Metamorphose der theologisch-kirchlichen Parteien in der Schweiz, auch die Unterschiede zwischen den Parteien hervorgehoben und beim Blick in die Zukunft das Mögliche, nicht das Unmögliche ins Auge gefasst hat. Wir dürfen ja nicht übersehen, dass in der Tat seit dreissig Jahren Veränderungen stattgefunden haben. Von der Predigt manches Liberalen kann auch der Urteilsfähige nicht mehr auf die Richtung des Predigers schliessen, so wenig, dass Waldburger es für nötig fand, sich bei seinem Lehrer Christ zu entschuldigen, dass die jungen liberalen Theologen den Namen Christi mehr nennen und seine Gestalt vor den Hörern öfter zeichnen als die liberalen Veteranen. Und darin dürfte eine An-

näherung der Positiven und Vermittler an die Liberalen liegen, dass sie mehr als es früher geschah, den Wert nicht nur von Geburt, Leiden, Tod, Auferstehung und Himmelfahrt, sondern auch des Lebens Jesu betonen, dass manches, wie die Angelologie nicht mehr Gegenstand der Predigt und des Unterrichtes ist, und dass man wohl kräftig das Dass des ewigen Lebens betont, aber über das Wie mehr Zurückhaltung bewahrt.

Allein diesen erfreulichen Annäherungspunkten stehen eben immer noch grosse Unterschiede entgegen und ich glaube nicht, dass es gut ist, sie zu verhüllen. Man könnte sie wohl in jedem Punkt der christlichen Lehre nachweisen, sie konzentrieren sich aber um die Person Christi. Wir sind noch immer nicht eins darüber, ob Jesus Offenbarung Gottes war oder hatte; ob ihn die Gottessohnschaft oder nur sein Berufsbewusstsein über die andern Menschen hinaushob. Begegnete die Herstellung einer rein äusserlichen Kirchenordnung so grossen Meinungsverschiedenheiten, wie erbittert würde man sich um den Inhalt des Katechismus und eben insbesondere über die Behandlung der Person Christi streiten. *Nein, die Einführung eines Katechismus ist zur Zeit nicht möglich.*

Allein, mit diesem rein negativen Resultat will ich nicht schliessen. Werden wir aus gutem Grunde nicht Hand an die Schaffung eines Katechismus legen, so haben wir doch andere Aufgaben, die, wer weiss, einmal zu dem schönen Ziele führen können.

1. Unter uns Theologen sollten wir der „Lehre“ wieder mehr Interesse zuwenden. Sie ist in den Hintergrund gedrängt worden teils durch Geschichte und Exegese, bei welchen dann aber doch auch viel Kleinkram mitlief, teils durch die Sucht, immer wieder etwas Neues auf das Tapet zu bringen. Ich begrüsse daher den Antrag, welchen Professor Bolliger an der Predigerversammlung in Winterthur stellte, die dogmatischen Hauptstücke in zwangloser Reihenfolge zu behandeln, und wünsche, derselbe finde auch in kleinerm Kreise Beachtung. Dadurch würden wir selber in der Lehre befestigt — und wir haben es vielleicht auch nötig — und ich glaube nicht, dass das Ergebnis grössere Gegensätze wären, sondern das Gegenteil.

2. Wir sollten mehr Fleiss darauf verwenden, dass unser Volk in der „Lehre“ mehr befestigt würde. Nicht dass wir in Predigt und Kinderlehre Dogmatik treiben, ja nicht, aber wir sollen uns befleissen, im Unterricht, in der Seelsorge, vielleicht auch durch Volksschriften, die Gemeinden in der „Lehre“ fester zu machen.

3. Wir sollten das Ziel im Auge behalten, dass unserer Kirche ein Katechismus geschenkt werde. Wir werden es vielleicht nicht mehr erleben. Aber uns sei es genug, wenn wir mit allen andern Aufgaben unseres Amtes auch diese treulich erfüllen, die von den Vätern ererbte und letztlich von Jesus und Paulus herrührende „Lehre“ in der Sprache unserer Zeit die Gemeinde gelehrt zu haben. Wird dann ein kommendes Geschlecht, eine zukünftige Zürcher oder vielleicht sogar Schweizer Kirche, des gegenwärtigen Chaos müde, sich zur Einigkeit durchringen und dann auch wieder eine Lehr- und Bekenntnisschrift haben, dann werden sie auf uns als ihre Vorarbeiter mit Dank zurückblicken.

Literatur.

Gerechtigkeit, Von Lic. *Hermann Kutter*, Pfr. am Neumünster, Zürich. (Röm. Kap. 1—8). Ein altes Wort an die moderne Christenheit. 8° 182 S. H. Walter, Berlin 1905. 2 Mk. (Vgl. die Besprechung von Pfarrer Schönholzer, dem Kollegen am Neumünster, im „Protestant“ Nr. 17 und 18).

Ein neues Buch von Kutter. Wieder der bekannte Kampfruf wider Mammon und Heuchelei! Wieder das heilige Feuer, die begeisterte Rücksichtslosigkeit im Aufdecken der Unwahrheit und Ungerechtigkeit jeder Art. Wieder eine Fülle ganz unbestreitbarer Tatsachen, schreiender Misstände und berechtigter Forderungen! Und doch: Mehr als je habe ich beim Lesen und Wiederlesen das Gefühl mir nicht vom Halse halten können: Feuerwerk! Das knattert und rauscht und dröhnt und zischt vor lauter feurigen, goldglänzenden und zum Himmel steigenden Leuchtkugeln, Raketen, Schwärmern und Lichteffekten. Aber hernach bleibt nur oder trotzdem ein dumpfer Qualm, ein Rauch, der sich schwer auf die Lungen legt und alle Erhebung und Begeisterung gründlich erstickt, nicht blos für einen Augenblick zurückdrängt. Wie schade! Die 8 ersten Kapitel des Römerbriefes haben den geistreichen und von der Gewalt seiner Sprachgewandtheit leicht fortgerissenen Verfasser zu einer Anzahl Predigten getrieben, welche ebenso heftig wie die frühern Schriften wirkliches statt des Schein-Christentums fordern, Gerechtigkeit statt blosser Worte, Lehrsätze, Gesinnungen, Überlieferungen, Phrasen. Schärfer hat wohl noch niemand die Orthodoxie jeder Art in die Rumpelkammer hineingedonnert als Kut-

ter. Ob sie drin bleibt? Ich lasse sie lieber an der frischen Luft draussen sterben; sie verträgt sie ja doch nicht auf die Dauer.

Doch zur Sache: Religion und kultisch-dogmatisches Bekenntnis werden ebenso oft mit einander identifiziert als einander gegenübergestellt. Wo bleibt da der „Jünger einer modernen, durch exaktes Denken glänzenden Wissenschaft, dem Gewissheit statt der Worte, der sympatischen Gefühle, des lebhaften Interesses alles gilt?“ (S. 91). Und wenn gleich nachher der Eindruck der Bergpredigt rein intuitiv und dadurch überwältigend sein soll, im Gegensatz zu der öden, allen Reiz und alle Kraft verlierenden gedankenmässigen Verarbeitung und Begründung, der grauen Theorie?! Mag jenes Wort vom exakten Denken ironisch oder zustimmend gemeint sein — der ganze Passus schillert nach beiden Seiten — so haftet doch für uns auch diesem Buch (und ihm mehr als dem „Sie müssen“) der Eindruck an, dass alles und jedes, auch eine unmittelbar vorhergehende Behauptung, auch tausend entgegenstehende Tatsachen, auch die Gottesgabe logischer Vor- und Nachprüfung dessen, was man sagen will, unter das Beil einer alles zusammenschlagenden Begeisterung für eine einzelne Idee fällt.

Das verdirbt das ganze Buch; es ist auch bei andern Männern von ebenso grossem Reichtum an Geist, ebenso tiefem Gefühl und ungleich grösserer Tatkraft für praktisches Wirken vorhanden. Wir schauen doch zu ihnen empor, weil wir neben ihrer Begeisterung die Selbstzucht und neben den sichern Worten die tastenden Taten sehen. Sogar das Messiasbewustsein bewahrte Jesus nicht vor dem flehenden „Vater, ist's möglich . . .“ Wo einseitig gross angelegte Geister auf ihrer rasanten Flugbahn alles Hindernis „übersehen“, „in gelehrtenhafter Verkehrtheit“, da folgt ihnen wegen ihres unbehülflichen Stammelns auf dem Gebiet des praktischen Lebens — und mehr ist ja unser Kampf mit den Nöten der Welt für den einzelnen Mann nie — das wohlwollende Lächeln der Grossen und das schadenfrohe der Kleinen. Vor beiden ist Kutter sicher. Denn wo Feuer und Donnergetöse blenden und betäuben, da vergisst der Zuschauer und Zuhörer dieses grandiosen Spektakels, dass es noch viele andere Dinge gibt, als die gerade mit allen möglichen grellen Effekten blendend beleuchteten. Er wird und bleibt eine Weile blind; aber wir glauben nicht, dass er dadurch gefördert worden sei oder noch werde in der von K. und uns allen von ganzem Herzen gewünschten Richtung.

Und welches ist diese Richtung? Der Verfasser nennt sie

S. 104: „*Freieste Forschung*“ (ei, ei, trotz des Unwertes des Denkens, der blossen Theorie?), „*frohes, freudiges Schaffen*“ (also Anfassen der grossen und kleinen Pflichten, „all der Kleinlichkeiten des Tages, derselben Götzen, von denen man sich losbeten sollte“) *verbunden mit der Seelenwärme eines in Gott ruhenden Herzens.* Das sei das Höchste, was es für uns gebe. Denken und Wirken, mit Gott forschen und mit Gott schaffen, d. h. wohl: beten und arbeiten?!

Ein ganzes Prophetenwort! Aber ein altes und nicht von K. erfundenes und offenbartes. Wie doch die Träume und Hoffnungen der Besten und nicht zuletzt der bösen Reformer einen seltsamen Ton in dieser Posaune wecken! So seltsam, dass wir den grossen Zorn vieler Männer begreifen können — sie sind gar zu sehr enttäuscht worden — dass wir ihm gern die Hand reichen möchten über den Schutt tausend alter, in Trümmer gebrochener Bollwerke vergangener Parteikriege; dass wir aber auch die Reserve uns auferlegen müssen: Du bläsest zum heiligen Sturm, aber du hetzest dabei alle gegen alle, unsere eigene Erkenntnis gegen uns selbst, unsern eigenen Willen gegen unsere eigenen Taten, stumpfst die Gemüter dadurch ab für weniger wuchtige aber unermüdlich auf tausend kleinen Kanzeln wiederholte Mahnung zu gleichen Zielen, nennst alles, was Menschen tun und wollen, ungerecht und hältst im gleichen Atemzug uns höchster Gerechtigkeit für fähig und verantwortlich — es ist der Ton der Ewigkeit, der hoch über Zeit und Welt und Wirklichkeit hinwegrauscht über die unvollkommenen Menschen mit ihrem ewig unvollkommenen und unerfüllten Ringen nach ewigen Zielen. Die Sozialdemokraten sind glücklich auf dem Wege, die Utopie von dem irdischen Leibesleben in himmlischer Freiheit von jeder Not und Schuld gegen die Brüder aufzugeben und opportunistisch zu erstreben, was erreichbar ist. Da kommt ein Pfarrer, grenzenlosen Glaubens voll, und nimmt ihre Träume wieder auf und schmettert sie der Welt ins Antlitz. Es ist der Ton, der die Kleinen verwirrt, und auch die Weiterblickenden haben Mühe, sich darnach zu orientieren — trotzdem wollen wir dankbar sein für den Weckruf aus weltferner Geisteshöhe. An uns ist es, ihn zu verarbeiten, denkend und prüfend, aber noch viel mehr Feuer fangend und in stetem Vertrauen auf Gottes Langmut und Güte *„die Geduld in guten Werken als Weg zum ewigen Leben“* zu erweisen, so *wie es gerade Röm. 2, 4—8 geschrieben steht.* *A. W.*

Zur Reformationsgeschichte.

II.

Bevor wir auf die uns zur Besprechung zugestellten Erscheinungen der jüngsten Zeit aus dem Gebiet der *deutschen Reformationsgeschichte* eintreten, müssen oder dürfen wir auf eine unscheinbare Schrift aus angesehendster Feder hinweisen, welche eine grundsätzliche Frage aufwirft und beantwortet.

Lic. Dr. *W. Köhler*, Prof. in Giessen (Mitherausgeber des theologischen Jahresberichtes), **Katholizismus und Reformation.** Kritisches Referat über die wissenschaftlichen Leistungen der neuern katholischen Theologie auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte. 23. Folge der Vorträge der theol. Konferenz zu Giessen. Daselbst bei *Alfr. Töpelmann* 1905. 8° 88 S. Mk. 1.80. — Die katholische Darstellung der Reformationsepoche wird von keinem ernsthaften Protestanten mehr als blosse Ausgeburt bösen Willens etc. angesehen werden, das wäre sicher zum wenigsten unprotestantisch. Es müssen den kräftigen Differenzen tiefere und durchgängige Momente zu Grunde liegen. Sonst wäre nicht eine rein konfessionelle, von der Apologetik schnell und stets zur Polemik fortschreitende Doppelspurigkeit entstanden, wie wir sie jetzt vor uns haben. Vor allem wird die wissenschaftliche Höhe zahlreicher katholischer Werke und Serien-Publikationen vollwertig anerkannt (Akten zum Tridentinum, Öffnung des Vatikanischen Archivs, Momumenta societatis Jesu etc.), dann aber auch ihre „Richtung" charakterisiert: an Stelle des protestantischen Kanons von dem religiösen und kirchenregimentlichen Bankrott der mittelalterlichen Kirche und der „Erneuerung" und Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft tritt der völlig anders lautende: glanzvoller Abschluss des Mittelalters, Depravation im 16. Jahrhundert, wurzelnd in Luthers verderbter Theologie, der sein Leben entsprach. Es ist hier nicht der Ort, aller Kanongeschichtsschreiberei das Todesurteil zu sprechen und zu begründen. Wir nennen nur als Ursache und erst recht als Folge der erwähnten These die „schlechthinige Unfähigkeit des Verständnisses und der Nachempfindung dieser Epoche und ihres Trägers bei jenen Autoren". Endlich werden uns eine Anzahl neuer, durch die katholische Arbeit wach gewordener Probleme aufgezeigt, für den Historiker nicht blos, sondern für den laienhaften Liebhaber der Reformationsgeschichte nicht weniger aufregender und angreifender Fragen und bereits feststehender Tatsachen, welche das lange übliche Bild jener Zeit denn doch wesentlich ändern. „Wir werden von Denifle ebenso lernen, wie wir von Janssen gelernt haben."

Und nun die **Lutherliteratur.** Obenan steht unbestritten der 2. Band von *Adolf Hausrath*, **Luthers Leben.** Gr. 8° 504 S. G. Grote Berlin 1904. 7 Mk. „Des deutschen Volkes bestes Lutherbuch" nennt Dr. Jul. Websky in den Protest. Monatsheften 1904, No. 12, dies Werk. Uns ist noch kein anderes Urteil zu Gesicht gekommen. So viel intime, als scheinbare Neben- und Aussendinge wenig in Betracht fallende Züge, Zeiten und Erscheinungen des Alters da besprochen werden müssen — immer aufs neue bewährt sich die Darstellungskunst des Autors in überraschender Weise. Schön schreiben, gefällige Genrebilder und weite Ausblicke, das kann am Ende bald Jeder zu Papier bringen. Aber vor dieser Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit, dieser als tatsäch-

lich unmittelbar dem Gefühl und bei sorgfältiger Nachprüfung dem peinlichen Forschen sich ergebenden Fülle von authentischen Nachrichten stehen wirklich alle andern zurück, welche bisher sich an das Problem des Lebens Luthers gewagt haben. Was uns noch besonders freut, ist die Bereitwilligkeit, ja souveräne Selbständigkeit, mit der Hausrath an oben angedeutete neue Auffassungen einzelner Probleme herantritt. Er ist es, der allein auf protestantischer Seite die Stellung des jungen Luther zur Klosterfrömmigkeit ganz abweichend vom üblichen Urteil — sie habe ihn stets unbefriedigt gelassen, ja elend gemacht — schon vor einem Jahrzehnt dahin schilderte: anfangs völliges Aufgehen in derselben, späteres Abwenden davon, zuletzt ganz verschobene Selbsterinnerung daran. Von römischer Seite ist seither stark die Hand darauf gelegt worden. Gewiss mit Recht. Aber wiederum ist es Hausrath, der auch das Gemütsleiden des Reformators, seine lebenslang auftretenden Depressionen zu schildern und zu würdigen weiss. Wie sehr hat er dies wieder nötig gehabt, sobald es sich um die Stimmungen und Taten der letzten Jahre handelte! Sterbende Löwen können lächerlich oder erbärmlich oder wehmütig berühren. Letzteres allein hält sich von Rohheit und Torheit gleichweit entfernt. Man lese diese Kapitel des Buches nach! — Und noch das Verhältnis zu den „Schweizern", den „Geschäftsträgern des Bösen". Lassen wir ihn selber zu Worte kommen: „Eine Nachahmung der Wittenberger Reformation ist also die Zwinglis keineswegs gewesen. Luthers Kirche und Zwinglis Kirche waren vielmehr von vornherein zwei von einander unabhängige geschichtliche Bildungen. Der Grund ihrer Entzweiung war mit dem verschiedenen Ursprung und den verschiedenen Zielen gegeben" (auch die politischen Bewegungen werden als spezifische Triebkräfte angeführt) „und darf nicht als willkürliches Zerwürfnis zweier Streittheologen betrachtet werden. So ist auch der Abendmahlsstreit ein *unvermeidlicher Zusammenstoss* von *zwei verschiedenen religiösen Prinzipien* gewesen, der freilich dann durch Luthers Leidenschaftlichkeit eine unnötige und verderbliche Tragweite erhielt . . . . . Sicher war es auch" (wie die Herleitung der Sakramentierer vom Teufel) „sehr abergläubisch von Luther, dass er den Papst für den Antichrist hielt, aber ohne das hätten wir ihn noch heute. So müssen wir uns eben darein finden, dass auch dieser grosse Mann die Fehler seiner Tugenden hatte." Wenn Hausrath sogar das gegnerische Urteil Oldekops (später katholischer Pfarrer in Hildesheim, Verfasser einer Chronik): „He wolde in allen disputationibus recht hebben und zankede gern" anführt, so tut er gewiss auch dem leidenschaftlichsten Zwingli-Verehrer mehr als genug in der aufrichtigen, psychologischen und historischen Begründung des leidigen Zerwürfnisses der beiden grossen Männer. Er geht aber den angedeuteten Differenzen in den Voraussetzungen auf Schritt und Tritt nach! — Verweisen wir nochmals auf die Farbenpracht und den Stimmungsreichtum des ganzen Werkes, wie wir es schon bei der Ankündigung des 1. Bandes getan haben, so wird das Urteil gerechtfertigt erscheinen, dass Hausrath's Luther auch in der Schweiz als Meisterwerk an erste Stelle neben Stähelin's Zwingli gehört.

K. Benrath bespricht in Nr. 57 der Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte (93 S.) **Luther im Kloster,** *zum Verständnis und zur Abwehr,* Schritt für Schritt Denifles Auf- und Ausstellungen zu den hier ein-

schlägigen Fragen und ermöglicht dem Leser, sich eigene Urteile zu bilden. Entsprechende Bearbeitungen über „L. u. d. Ehe“ und „L's. relig. u. theolog. Entwicklung bis zum Thesenanschlag“ sollen folgen.

Von allen Publikationen des Leipziger Ritschlianer's (er hebt diese Eigenschaft stets selber mit grosser Genugtuung hervor) Konstantin *v. Kügelgen* hat mir noch keine so unmittelbar zugesagt wie seine vor 4 Jahren erschienene **Christologie Luthers,** welche das vor 50 Jahren erschienene Buch Christian Weisse's ersetzen soll. Der Verfasser legt in ungewöhnlichem Format (4° 66 S. Rich. Wöpke, Leipzig 1901. Mk. 1. 60) unter der Devise „Ecce homo“ uns seine Studien über die Präexistenz, die irdische und die Postexistenz Christi vor und fasst am Schluss jedes Kapitels die Ergebnisse in ein paar Thesen zusammen. Nennen wir ein Beispiel: II. Luther hat aus übertriebener Pietät die altkirchlichen Lehren von der wesenhaften Trinität und von der metaphysisch gefassten ewigen Gottheit (Präexistenz) Christi fast anstandslos beibehalten . . . VII. Luther hat an den Berichten von der Auferstehung und von der Himmelfahrt Christi festgehalten, doch hat er dieselben der sinnlichen Betrachtung entrückt, um sie auf das Gebiet des Glaubens zu übertragen, wobei er zugleich das „an sich“ in das „für uns“ umsetzt . . . . 6. Gleichwohl liegt in Luthers prinzipiellem Bruch mit den ökumenischen Konzilsbeschlüssen Antrieb und Recht zu einer vergeistigenden, sich der Auffassung Zwinglis in zeitgemässer Weise nähernden Fortbildung der auf nicht religiösen, sondern theologisch-spekulativen Prämissen beruhenden lutherischen Abendmahlslehre. Dies gilt um so mehr, als Luther gerade in seiner besten Zeit ganz ähnlich wie die Reformierten über das Altarsakrament gedacht hat, und als zudem nicht das Abendmahl, sondern die Rechtfertigung das lutherische Zentraldogma bildet.

Otto Scheel (Kiel) weist in seiner vor 3 Jahen bei Mohr in Tübingen (77 S. Mk. 1.60) erschienenen **Stellung Luthers zur Heiligen Schrift** in ruhigem Referat nach, dass ihr Charakteristikum die an innern Widersprüchen leidende Doppelseitigkeit gewesen ist. Ein ganz übles Resultat für die landläufige, aller Psychologie und menschlichen Erfahrung ins Gesicht schlagende Meinung, Luther sei in diesem oder irgend einem andern Stück von Anfang an oder bald fertig gewesen und unwandelbar geblieben. „Ich bin ein Mensch mit seinem Widerspruch“!

Pfr. *W. Kapp* (Ittenheim im Elsass) geht in seinem, im nämlichen Verlag und Jahr erschienenen Untersuchung **Religion und Moral im Christentum Luthers** (8° 103 S. Mk. 2. 50), der Verbindung von sittlich bestimmter und Gott als höchstes Ziel erstrebender Moral nach. Eine sorgfältige Arbeit.

Lic. *Ad. Lichtenstein* bietet in **Paulus und Luther, eine Parallele ihrer Zeiten und Persönlichkeiten** eine artige, für erbauliche Vorträge brauchbare Vergleichung der „den beiden Männern zu Teil gewordenen ähnlichen Führung“; Luther ist Paulus redivivus. 8° 74 S. Strübig, Leipzig 1903. Mk. 1. —.

D. G. Buchwald, Pfr. in Leipzig, gibt im gleichen Verlag **Ungedruckte Predigten D. Martin Luthers aus den Jahren 1537—1540** heraus. (13 Lieferungen à 60 Pfg. 8° je 64 S.). Die Zwickauer (Ratsschul-) Bibliothek,

von welcher wir unten Weiteres zu melden haben, diejenige in Jena, Heidelberg, Wolfenbüttel, Königsberg, München etc. ergaben so reiche Parallelschriften Luther'scher Predigten, dass die Urschrift ermittelt und durch die Absenker in lesbare Form gebracht werden konnte. Das hat nun der Mitherausgeber der Braunschweiger Auswahl aus Luthers Werken — jüngst in 2. Auflage erschienen — der auch sonst um solche Veröffentlichung reich verdiente Buchwald auf sich genommen. Man liest sich über Erwarten leicht und gern in diese breit angelegten Darlegungen nach der Sturm- und Drangzeit hinein und gelangt dabei zu lebendigem Empfinden der Alltags-Frömmigkeit jener spätern Jahre, nachdem die Festpredigten etc. uns immer nur auf die schnell verrauschenden Festwogen hinaufgehoben haben. Nachhaltig pflegen sie nicht zu sein; ihr Wert liegt mehr im Dramatischen, Darstellenden, Symbolischen. Das Brot dagegen ernährt.

Vom nämlichen Autor besitzen wir eine „Selbstbiographie Luthers" in dem **Lutherlesebuch für das evangelische Volk.** Von Pfr. D. thol. *G. Buchwald*, Leipzig. (1.—3. Tausend, Gr. 8° 366 S. hübsch geb. Mk. 5. —. Gustav Schlössmann, Verlagsbuchhandlung. (Gustav Fick) Hamburg 1905 — In hübscher Ausstattung empfangen wir 94 Stücke aus Büchern und Briefen des Reformators aus den Jahren 1512—1530, je mit kurzer aber genügender Einführung. Dass keine spätern Stücke beigegeben sind, liegt bei der populären Abzweckung der Auslese nahe genug. So wird dem Gesamtbild viel stärker der Eindruck des Erhebenden, Erfreuenden, Begeisternden gewahrt. Wir halten das Buch für ein glückliches Geschenkwerk auf den Tisch des Studenten und Pfarrers nicht blos, sondern noch viel mehr der geistig regsamen Laien.

Ein eigenartiges Büchlein ist der **Facimile-Neudruck des Kleinen Katechismus D. Mart. Luthers nach der Ausgabe v. Jahr 1536.** (Halle, Buchhandlung des Waisenhauses 1905. Kl. 8° (Sedez). Ca. 260 S. in weissem Orig. Band. 8 Mk.). Lic. *Otto Albrecht*, Pastor in Naumburg, vergleicht in einer ausführlichen bibliographischen Einleitung (S. 1—123) das Enchiridion der Nickel Schirlentz'schen Offizin von 1536 mit andern Ausgaben dieses Werkleins vom nämlichen wie von andern Druckern. Er möchte zum Suchen der verlorenen resp. verschollenen Drucke anregen und gibt textkritische Kleinarbeit peinlichster Art. Einfach und (s. v. v.) naiv steht daneben der in Typen und Bildern treulich kopierte Inhalt des „Kl. Kat. für die gemeinen Pfarrherrn und Prediger". Ob eine solche Ausgabe nicht gerade das Gefühl weckt, dass ein Zeuge vergangener Form des Evangeliums vor uns liege? Beabsichtigt war freilich dieser Eindruck nicht!

„Das alle menschengesetz oder Tradition vermischet sein mit torheit vnd vngeschickligkeit. Es mag mit keiner bewerlichen vrsach erhallten werden / das dem gesetz gottis etwas muge zugesetzt werden. Das den fromen kein ander gesetz mag gesetzt werden / dann die regel der heyligen schrifft. Das allein der Teufel ein anheber vnn vrsächer ist / so viler tradition in der kirchen." Dies ist der Inhalt der von *Konstantin von Kügelgen* als Nr. 6 der zeitgemässen Traktate aus der Reformationszeit herausgegebenen, auch typographisch treuen Reproduktion der Schrift von *Johann Hus:* **Von der Schädlichkeit der Tradition.** (8° XXII 8 S. Rich. Wöpke, Leipzig. 1 Mk.).

Eine Einleitung geht voraus; sie übertrifft den Text an Umfang reichlich; dazu kommt ein Bild des Vorreformators, wie er bei der Husdenkmal-Einweihung in Prag auf einer Medaille dargestellt wurde. Als Absicht des Herausgebers spüren wir: Hus als der Unbesiegte, der Biblizist (statt Dogmatiker) und der christozentrisch fühlende Märtyrer soll uns wieder deutlicher vor die Seele treten.

Lic. Dr. *Otto Clemen* hat 1900—1903 aus Büchern und Handschriften der Zwickauer Ratsschulbibliothek 3 Hefte **Beiträge zur Reformationsgeschichte** herausgegeben. Ich bin denselben seither in schweizerischen Publikationen kaum einmal begegnet und hätte sie doch sehr ungern übersehen. Bestand die Ansicht, sie könnten nichts für uns Wertvolles enthalten? Dem ist durchaus nicht so; darum sollen sie hier erwähnt werden, trotzdem sie seit einigen Jahren auf den Markt gekommen sind, aber auch deshalb, weil ihr Urheber zu den Mitarbeitern am „Archiv für Reformationsgeschichte, Texte und Untersuchungen" herausgegeben von Prof. Dr. Walter Friedensburg, Vorsteher des königl. Archivs in Stettin, gehört und dort jedenfalls die Fortsetzungen seiner Arbeiten erscheinen werden. Aus dem 1. Heft sei auf Johannes Schwan aus Marburg, Franziskaner zu Basel, Buchdrucker und Bürger zu Strassburg verwiesen (S. 52 ff.), aus dem 2. auf den Basler Wiedertäufer Ulrich Hugwald, dem 40 sehr instruktive Seiten gewidmet werden. Auch er ist, wie viele Wiedertäufer, ein Angehöriger des Buchdruckergewerbes gewesen. Der „Bauer von Wöhrd" erinnert lebhaft an die schwäbischen, ihren Klöstern entlaufenen Mönche, die im zürcherischen Weinland ihr Wesen trieben und am Ittinger Sturm und der Bauernbewegung von 1525 starken Anteil hatten. Es ging ihnen nie scharf genug zu und gegen die Obrigkeit zeigten sie gern ihren angeblich aus christlicher Liebe gegen die Brüder geborenen passiven Widerstand. Heft 3 bringt in „Hans Kotter" über den Glockengiesser Hans Füessli und süddeutsche Beziehungen zu Zürich und Bern und im Register eine ganze Reihe ungeahnter und nun leicht zugänglicher Miscellen zutage, welche in unser Land und seine Reformation hineinreichen.

Im „Archiv" hat die Firma C. A. Schwetschke & Sohn ein Organ geschaffen, das sich ihren übrigen kirchengeschichtlichen Publikationen vollwertig zur Seite stellt. Was das heissen will, sagen uns die Namen: Corpus Reformatorum, Theologischer Jahresbericht etc.; eine Übersicht über die unterdessen erschienenen Hefte hoffen wir ein andermal den Lesern vorlegen zu können.

Seit der letzten Anzeige (1904 S. 194) sind von den **Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte** erschienen: Nr. 80—87. Davon ist Nr. 82 von *Schulthess-Rechberg*, *Heinrich Bullinger*, längst zu seinem Recht gekommen. Die andern Hefte enthalten recht hübsche Resultate kirchengeschichtlicher Einzelarbeit. Und es kommen dabei oft überraschend wertvolle Schilderungen zu Tage. *W. Zahn* erzählt in Nr. 80 auf 61 Seiten die Schicksale der **Altmark im 30-jährigen Kriege.** Dieselben bestanden in der Hauptsache aus (bis ins einzelne aufgeführten) Brandschatzungen und sonstigen Ausplünderungen, sodass das Land zuletzt nahe daran war, eine Einöde zu werden. **Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden** von *Paul Kalkoff*, II. Teil, berichten auf 85 Seiten Text und 34 Seiten An-

merkungen und Registern, wie Aleander dort die Inquisition ins Werk setzte, bis die 2 ersten Märtyrer verbrannt und der 3. lebenslänglich eingekerkert war. Widerlich mutet dabei an, wie mit Erasmus und mit den politischen Rücksichten umgegangen wurde. Es ist wie überall, wo Rom an der Arbeit sich finden lässt: Macht wird gesucht, geübt und durch den gefügig gemachten Staat aufrecht erhalten; wissenschaftliche oder gar religiöse Überzeugung, von politischen Rechten eines Volkes gar nicht zu reden, gelten nichts. Karl V. war zudem damals „deutscher" Kaiser. — Bündig in der Darstellung und weitblickend in der Berücksichtigung der politischen und kirchlichen Weltlage gibt sich die Biographie Dr. *G. Egelhaaf's* **Landgraf Philipp von Hessen** in Nr. 83. Im gleichen Heft finden wir noch die Würdigung von *M. Butzer's* **Bedeutung für das kirchliche Leben in Hessen.** (Zusammen 58 Seiten). — Seit 1862 die erste Erzählung des Lebensganges des Reformators Schottlands wird uns dargeboten in **John Knox, 1505—1572, ein Erinnerungsblatt zur 4. Centenarfeier** von *R. Mulot* (Nr. 84, 78 S.). Da geht es oft dramatisch lebhaft her; Schlag auf Schlag wird gehandelt, ob Freund oder Feind, mit Feder oder Schwert, mit offenem Wort oder heimlicher Gewalttat; Mulot fesselt beständig, auch wo er scheinbar gleichgültigere Dinge zu sagen hat. — Nr. 85: **Die Konzilspolitik Karls V. in den Jahren 1538—1543** von *August Korte.* (72 S. Text und 15 S. Anmerkungen). Wieder die widerwärtige Krämerpolitik: Alle spielen mit dem Konzilgedanken, Luther hat ihn ins Volk geworfen, der Kaiser möchte auch die Protestanten dazu gewinnen, der Papst darf es schon darum nicht darauf ankommen lassen, dass es in eine deutsche Stadt einberufen werde, Karl V. meint wirkliche Einheit erzwecken zu können und verlangt von der Kurie ernsthafte Verbesserungen, was dieser gegen den Willen und über das Vermögen geht — so treiben sie's Jahr um Jahr und schliesslich hat der Kaiser seine Pläne ein gut Stück vorwärts gebracht. — Nr. 86: **J. Blankenfeld,** ein Lebensbild aus den Anfängen der Reformation, von Dr. *W. Schnöring.* (94 S. Text und 21 S. Anmerkungen). Wie der an Geist und (allerdings eigennütziger) Treue gegen Rom gleich bedeutende Bischof von Riga und Dorpat sich bis zum letzten Atemzug für die zerfallende römische Kirche wehrt, wird psychologisch und pragmatisch sorgfältig dargestellt. Kein Seelsorger sondern Diplomat, kein Theologe sondern Jurist — wie vielen Abbildern dieses Typus begegnen wir im Reformationszeitalter! — Nr. 87: vgl. oben S. 259.

Der Verein für Reformationsgeschichte ersucht neuerdings um zahlreichen Beitritt. Er will auf seine stille Weise, ausschliesslich mit den Waffen des Geistes protestantisches Bewusstsein durch die Kenntnis der Geschichte der eigenen Kirche wecken und erhalten. Ich denke, es wird ihm auch damit schon ein — wohlverdienter — Dienst geschehen, wenn wir seine Publikationen zu Ehren ziehen, lesen und — wo sie unserem Interesse besonders entgegenkommen, auch kaufen. Der Preis des Heftes übersteigt selten Fr. 1. 50.

Wir fügen an die Anzeige des neuen **Atlas zur Kirchengeschichte,** 66 Karten auf 12 Blättern, von Dr. *Karl Heussi* und *Herm. Mulert.* (Kl. Folio, Mohr, Tübingen 1905, kart. 4 Mk.). Das unscheinbar sich präsentierende Büchlein enthält eine erstaunliche Fülle. Eine ganze Reihe Stichproben er-

gaben Zuverlässigkeit auch in kleinen Fragen. Mit Hülfe des Namensregisters lassen sich auch völlig unbekannte Orte rasch und sicher entdecken. Die grosse Zahl der Karten erlaubt, auf die einzelnen immer nur *eine* Aufgabe zu verweisen, was natürlick der Übersichtlichkeit ausserordentlich zu statten kommt. Die alten Zeiten sind stärker berücksichtigt als die Neuzeit. Doch finden wir einzelne Probleme auf derselben Tafel durch alle Jahrhunderte hindurchgeführt, z. B. IX: 10 Karten zur Geschichte des Papsttums von 600 bis 1870. Das Ganze ist als Studentenbuch gedacht; wie froh wären wir um ein solches Hülfsmittel gewesen! *A. W.*

Bücherschau.

The Expository Times. Editor James Hastings. *T. und T. Clark*, Edinburgh.

Diese Zeitschrift, die mit Oktober 1905 ihren 17. Jahrgang begonnen hat, verdient ihren Namen „erklärende Zeitung" in vollem Masse: In allgemein verständlicher, nicht streng gelehrter Form berücksichtigt sie alle Fächer und Hülfsfächer der theologischen Wissenschaft und zieht nicht nur die englische, sondern auch die fremdländische Literatur in sehr anerkennenswerter Weise herbei. Ihre mehr konservative Richtung hindert sie nicht, unbefangen und würdig über die verschiedensten Anschauungen theologischer Dinge zu berichten und oft sehr entgegengesetzte Geister zum Worte kommen zu lassen. Wie eingehend sie namentlich die deutsche Wissenschaft beachtet, davon gibt jedes ihrer Monatshefte Zeugnis. Bisweilen berichtet sie früher als Zeitschriften deutscher Zunge von bedeutsamen deutschen Schriften. Sie ist uns aber besonders wertvoll, weil sie uns einen tiefen Einblick gewährt in die wissenschaftliche Arbeit der englischen und nordamerikanischen Theologen. Unsere angelsächsischen Brüder halten an Kraft, Unbefangenheit, Weite und Tiefe ihres theologischen Strebens und Schaffens den Vergleich mit uns wohl aus. Kommen sie dabei auch oft zu ungleichen Ergebnissen, so verletzen sie einander nicht, sondern achten das lautere Wollen in allen Richtungen.

Im Mittelpunkte ihrer Tätigkeit steht der Exposit. Times mit Recht die Bibel: Dabei legt sie das Hauptgewicht nicht auf Textkritik und Erörterung über die Abfassungszeit der einzelnen Bücher, sondern sie will vor Allem den gegebenen Stoff zu möglichst deutlicher geistiger Anschauung bringen. Mit grossem Fleiss sammelt sie daher alle Notizen aus der aegyptischen und babylonischen Altertumskunde, aus der Welt der Griechen und Römer, die irgendwie geeignet sind, ein frisches Licht auf die biblische Überlieferung zu werfen. So berichtet sie z. B. über neues Inschriftenmaterial zur Aufhellung der Sabbatsfrage, über die neueste Kenntnis der kleinasiatischen Städte, in denen Paulus gewirkt u. s. w. Auch psychologisch-philosophische Themata zieht sie in ihren Kreis, wie nicht minder Fragen der Kirchengeschichte und der praktischen Theologie. Wir kennen keine deutsche Zeitschrift, die an Vielseitigkeit der Expos. Times gleich käme. Selbstverständlich kann eine solche Zeitschrift oft nur kurze Referate und Andeutungen

bringen, nicht den Gegenstand erschöpfen, aber deshalb ist sie doch ein sehr anregendes und lehrreiches Reportorium der theologischen internationalen Wissenschaft unserer Zeit. *K. Furrer.*

D. W. Wrede, Professor an der Universität Breslau: **Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums.** Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903, IV und 71 Seiten. Mark 1. 25.

Es gibt ein untrügliches Zeichen dafür, ob einer wirklich wissenschaftliches Verständnis für die Arbeit der kritischen Theologie hat. Er muss nämlich dann einmal eine Periode durchgemacht haben, wo ihn die bewusste Absichtlichkeit des vierten Evangeliums, seinem Blicke nicht mehr verhüllt, ärgerlich machte und stiess. Er muss sich aber auch durch diese Periode hindurch auf die Höhe der Betrachtung gearbeitet haben, von der aus die schriftstellerische Art des vierten Evangelisten sich erkennen und verstehen lässt. Beiden Zwecken dient W.'s Schrift, ein Vortrag in „wesentlich erweiterter Form". An einer Unmenge von Einzelbeobachtungen zeigt der bekannte scharfsinnige Theologe, was wir, gegen den ersten schönen Eindruck, in dem Evangelium nicht finden dürfen, aber gleichzeitig weist er die Tendenzen auf, welche die Komposition des Evangeliums bedingten. Selten dürften die Behauptungen W.'s sein, welche überhaupt noch einer Diskussion bedürfen, seiner ganzen Art des Verfahrens kann man nur Beifall zollen; dass sich in einem Vortrag, auch wenn er als „erweiterter" gedruckt wird, nicht alles Positive berücksichtigen lässt, ist leicht verständlich. Wer sich rasch über die johanneische Frage im engern Sinne, welche in so vielen Punkten keine Frage mehr ist, orientieren will, wird bei W. alles wünschenswerte finden.

L. Köhler.

Dr. *Karl Pestalozzi*, **Das zürcherische Kirchengut in seiner Entwicklung zum Staatsgut.** IX 111 S. Fäsi & Beer, Zürich 1903.

Zur rechten Zeit erschien diese tüchtige, auf fleissigen Studien beruhende Schrift eines jungen zürcherischen Gelehrten, der sich damit vorteilhaft in die Gelehrtenwelt einführt. Sind wir auch zur Stunde noch nicht so weit, die Trennung von Staat und Kirche zu ventilieren, so hat doch jedermann das Gefühl, dass unser Geschlecht über kurz oder lang an die grundsätzliche Lösung dieser Frage wird herantreten müssen. Das neue zürcherische Kirchengesetz vom 26. Oktober 1902 ist die erste schüchterne Etappe auf diesem Wege. Da können solche historische Untersuchungen sehr wertvolle Dienste leisten, namentlich wenn sie mit der objektiven Ruhe und Sachlichkeit geführt werden, wie die vorliegende. Nachdem sich der Verfasser in der Einleitung über die Aufgabe und das Patronatsrecht im allgemeinen verbreitet hatte, beleuchtet er die Grundlagen der Entwicklung, die Erwerbung der Patronate durch den Staat, die Rechte und Pflichten des Patrons, um sich im Schlusswort noch über den Übergang des Patronats an den Staat und die Ausscheidung von Staat und Kirche auszusprechen. In Zürich ist der Staat durch die Übernahme fremder und die Gründung eigener Patronate zur Besoldung der Geistlichen und zum Bau und Unterhalt von Pfarrhäusern und Kirchen rechtlich verpflichtet worden. Ein alphabetisches Verzeichnis erleichtert das Nachschlagen. *A. Farner.*

Dr. jur. *W. Baltischweiler*, **Die Institutionen der evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich in ihrer geschichtlichen Entwicklung** 8° IV 149. Schulthess & Cie., Zürich 1905. Fr. 3. 60.

Die sehr interessante und verdienstliche Schrift ist das 2. Heft der von einigen Dozenten an der rechts- und staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Zürich herausgegebenen Beiträge zur Rechtswissenschaft und behandelt auf Grund gründlicher archivalischer Studien die Entwicklung der Kirchgemeinde, der Gemeindekirchenpflege oder des Stillstandes, wie sie früher hiess, der Bezirkskirchenpflege, der Synode, des Kirchenrates oder Examinatorenkonventes, der stationierten und der nichtstationierten Geistlichen und des Kapitels von der Reformation bis zur Gegenwart. Die Darstellung ist klar und lichtvoll. Es ist für uns Theologen fast etwas beschämend, dass ein Jurist Licht in diese Materie bringen musste; doch wurden wir mit dieser leidigen Tatsache ausgesöhnt, als wir vernahmen, dass im Verfasser von einer Reihe theologischer Ahnen her auch noch theologisches Blut rinnt.

A. Farner.

Dr. *Gottfried Heer*, **Der evangelische Gottesdienst in der glarnerischen Kirche von den Tagen der Reformation bis zur Gegenwart.** Zürich, Druck und Verlag von Schulthess & Cie 1904. 76 Seiten.

Dieses Bändchen, das das VI. Kapitel der Kirchengeschichte des Kantons Glarus bildet, widmet der unermüdliche Verfasser, der uns schon mit so mancher Frucht seiner immer gleich gründlichen Studien über die Geschichte seines Heimatkantons erfreut hat, der theologischen Fakultät der Universität Zürich als Zeichen des Dankes für die ihm verliehene Würde eines Doktors der Theologie. Er geht aus von Zwinglis Stellung zu Gesang und Musik im Gottesdienst und sucht zu erklären, wie er trotz seiner Liebe zu Gesang und Musik zu der Einseitigkeit kam, beide gänzlich aus dem evangelischen Gottesdienst auszuschliessen. Darauf führt er uns die geschichtliche Entwicklung der Predigt, der Liturgie, des Kirchengesanges, der Abendmahlsfeier, der Konfirmation, der Taufe, Fest- und Wochengottesdienste in gedrängter Darstellung vor Augen. Manches erinnert uns ganz an Zürcher Verhältnisse, wie denn auch die Glarner Kirche bis gegen das Ende des 18. Jahrhunderts stark unter dem Einflusse der zürcherischen stand. Anderseits haben sich in der Glarner Kirche Sitten und Gebräuche, die bei uns längst in Abgang gekommen sind, viel länger, oft auffallend lang erhalten, so dass sie uns wie Anachronismen erscheinen, wie z. B. der Gesang der Lobwasser'schen Psalmen in einzelnen Gemeinden bis 1819.

A. Farner.

A. Kerler, **Christliche Gedanken.** Für die Suchenden unserer Zeit. 8° X 248 S. Mohr, Tübingen 1905. 2 und 3 M.

Ein Erbauungsbuch, zusammengesetzt aus 200 kurzen Abschnitten aus Predigten und anderen Schriften. Sie stammen hauptsächlich aus neuer Zeit: Achelis, Baumgarten, Bitzius, Grüne Blätter, Dreyer, Eucken, E Förster, Frenssen, Funcke, Furrer, Hackenschmidt Häring, Harnack etc. etc. Auswahl und Art des Gebotenen befriedigt in hohem Mass und lässt einen feinsinnigen und weitherzigen Urheber erkennen. Ein Geschenkbuch an Gebildete, das auch nach jahrelangem Gebrauch seinen Wert behält.

Dr. *Hermann Spörri*, weiland Hauptpastor an der reformierten Gemeinde in Hamburg, **Unvergessene Worte**, Predigten. 8° XI 320 S. mit dem Bildnis des Autors in Photogravure und Zwinglis Bild auf dem Titelblatt. Wöpke, Leipzig 1904. 4 M.

Wenn eine Gemeinde „ihren Führer und Lehrer" so ehrt, dann kommt es aus dem Herzen! Und die Gemeinde ehrt sich selber damit! In vornehmster aber nicht etwa prunkhafter Ausstattung werden uns durch den Freund und Testamentsvollstrecker in Verbindung mit dem Amtsnachfolger 35 Predigten des vor Jahresfrist zu Luzern verblichenen Mannes geboten. Sie sind eigenartig in des Wortes bester Bedeutung. Denn sie enthalten nicht nur alte Wahrheiten in schöner oder überraschender oder — was zuweilen andere Vorzüge ersetzen muss — absonderlicher Form. Wir empfangen vielmehr eine Fülle neuer Lebensbeobachtungen, Lebenswahrheiten, Winke und Warnungen, Ansporn und Demütigung, dass wir bald auch für uns kein besseres Ziel wissen, als dass diese Worte unvergessen in unserer Seele wirken mögen. Dass Spörri ein Denker gewesen, wie ihn seine Schriften (Zwinglistudien, einzelne Predigten, besonders seine Reise-Predigten) erweisen, merkte der Besucher, als es ihm vergönnt war, in stiller Klause Grosses und Kleines mit ihm zu besprechen. Dort kam auch sein grosses Leid zum Vorschein: der Verlust der über alles hochgehaltenen Gattin. Abgeklärt und geistvoll, fertig gedacht und voll Sehnsucht nach tiefinnerlichem Frieden, mit starkem Feuer und zwinglisch praktischer Abzweckung des Religiösen auf die persönliche Heiligung: so predigte er einer kleinen Elite geistig Hochstehender, so vermag er weiter denen viel zu bieten, die „in der göttlichen Notwendigkeit den Frieden finden". Spörri in Hamburg und Kradolfer in Bremen („Auf der Lebenshöhe"), das waren 2 wackere Vertreter schweizerischer Theologie und Frömmigkeit im deutschen Norden. *A. W.*

W. Thiele, Pfarrer an der Erlöserkirche in Potsdam, **Das Leben unseres Heilandes.** Mit Bildern von Rud. Schäfer. 8° 119 S. Schlössmann, Hamburg 1904. 60 Pfg. Grosse Ausgabe 6 Mk.

Eine durchaus auf biblischer Weltanschauung fussende, aber nicht dogmatisch, sondern rein religiös orientierte, schlichte Erzählung. Das Büchlein ist reich an Stimmungen und anschaulichen Bildern, vgl. die gehaltvolle Vorbereitung der Getsemane-Stunde. Die Federzeichnungen wandeln einigermassen auf Dürer'schen Pfaden, entfalten stellenweise grosse Lieblichkeit („Stille Nacht, heilige Nacht") und bieten mit ihren vielen Details, Randleisten, Vignetten etc. eine treffliche Ergänzung zum Text. Der Preis ist erstaunlich niedrig. *A. W.*

Schulrat Dr. *Frohnmeyer* und Dr. *J. Benzinger*, **Bilderatlas zur Bibelkunde.** Ein Handbuch für den Religionslehrer und Bibelfreund. VIII und 188 S. 4°, enth. V Abteilungen mit 501 Abbildungen nebst erläuterndem Text. Stuttgart 1905, Theodor Benzinger. Kartoniert Mk. 6., in starkem Leinwandband Mk. 7. 20.

Ganz vorzüglich! Rec. besitzt reiche Auswahl an derartigen Hülfsmitteln für einen anschaulichen Religionsunterricht und Förderung des eigenen Bibelverständnisses. Keines reicht an Brauchbarkeit, umfassender Reichhaltigkeit

und technischer Vollkommenheit an den „Bilderatlas“ und seine Erläuterungen heran. *A. W.*

C. Werkshagen, Pastor in Berlin. **Der Dienst am Wort,** evang. Predigten aus der Gegenwart. Neue Sammlungen von Kasualreden, Band I: Fasten- und Passionspredigten. Band II: Ostern-, Himmelfahrts- und Pfingstpredigten. Krüger & Co., Leipzig. Brosch. 2 M., geb. 3 Mk.

Was die Bedeutung dieser Predigtsammlung ausmacht, ist weniger die Originalität der Gesichtspunkte in den einzelnen Predigten als die Neuheit der Zusammenstellung durch den Herausgeber. In Berlin, wo in der jüngsten Vergangenheit die Geister der kirchlichen Richtungen so schroff aufeinanderstiessen, dass wieder die alten Schlagworte „Ungläubige“ und „Ketzer“ ausgeteilt wurden, da wagt Werkshagen, der Vielgeprüfte, eine Sammlung von Predigten zu veröffentlichen, welche ihre geistigen Urheber in allen Lagern der Kirche haben. Den Vertretern der positiven Richtung ist der Vortritt gelassen und noch mehr: auch die überwiegende Mehrheit. Wir lernen aber auch von diesen etwas: positiv von einst und positiv von jetzt ist zweierlei. Für diese Tatsache gibt die Sammlung eine recht deutliche Illustration. Es ist etwas Modernes auch in die Altkirchlichen hineingekommen; Schlatter predigt seinen Hörern: „Wir bibelgläubigen Leute wollen lernen: Gottes Gabe ist grösser als unsere Gläubigkeit; er gibt uns den Geist.“ Immerhin kann das, was bis jetzt erschienen ist, mehr denen empfohlen werden, die selber auf der kirchlichen Rechten und der ihr verwandten Mitte stehen. Es steht aber zu erwarten, dass in kommenden Lieferungen die Männer der Linken auch zum Worte kommen, damit die Sammlung das werde, was sie zu werden verspricht: ein Spiegelbild der heutigen Predigtweise. Dass nur Kasualreden gesammelt sind, mag seinen praktischen Vorteil haben; wird es doch gerade über Festzeiten dem Pfarrer schwer, jedes Jahr neues hervorzuholen. Vielleicht aber will die Sammlung uns sagen: es sollten eigentlich alle Predigten Kasualpredigten sein im weitern Sinn des Wortes, und damit hätte er Recht. Freilich sind auch von den hier gesammelten Kasualpredigten nicht alle imstande, im Leser eine Andachtsstimmung zu wecken; es scheint eben, dass auch draussen im Reich die Prediger nicht immer bedenken, dass die Predigt in der Kirche der Altar sein soll, von welchem die Kohlen auf den häuslichen Herd mitgenommen werden können. Aber gleichwohl sind manche durchaus kraftvolle, ansprechende, einige an Erweckungspredigten erinnernde Homilien darunter, und darum ist die Sammlung zu empfehlen. *J. Keller.*

Hermann Gœbel, Pastor in Lienovitz. **Evangelische Christenlehre** in 77 Predigten über freie Texte auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. 402 S. G. Strübigs Verlag, Leipzig. 4 Mk.

Die Sammlung hat den Vorzug, einheitlich zu sein. Mit Ausnahme von einem halben Dutzend sind alle Predigten von demselben Verfasser. Die Einheit besteht aber auch noch nach anderer Richtung. Es ist hier der Versuch gemacht, die evang. Glaubens- und Sittenlehre in Predigten für jedermann verständlich darzustellen. Der Versuch ist ein noch nie dagewesener. Aber ob er glücklich ist? Ich gestehe, es ist heutzutage ein ominöser Titel für eine Predigtsammlung evang. Christenlehre. Man fasst gleich den Ver-

dacht abstrakter Darstellung. Nichts aber macht Predigten unmoderner als lehrhafte, abstrakte Form. Predigten, welche dem modernen Menschen ans Herz greifen sollen, müssen herausgehoben sein aus der Sphäre des Aufsatzes, der Vorlesung, des Leitartikels. Sie müssen ins praktische Leben hineingestellt werden. Sie müssen Erdgout haben. Die Arbeit des Alltags und die Pflicht des Alltags müssen durchs Kirchenfenster schauen. Und so ist denn der Verfasser unserer Sammlung aus lauter Liebe zu seiner neuen Idee etwas ins Lehrhafte hineingekommen. Zumal in den Predigten über Jesus meint man, eine Christologie zu lesen. Daneben sind freilich auch andere, die so recht eigentlich die Tasten des suchenden, fragenden, hungernden, dürstenden Herzens anschlagen und der Wirkung nicht entbehren. Die Predigten sind kurz und leserlich, trotz Vorherrschen der Sprache Kanaans leicht. *J. Keller.*

Richard Wöpke, **Moderne Predigtbibliothek** III. Serie, 4 Heft. Je 5 Predigten in 6—8 Bogen kl. 8°. Leipzig 1904. Preis der Serie 4 Mk. pro Heft Mk. 1. 20 geh.

W. Bornemann, Pfr. u. Prof. in Frankfurt, Bete und arbeite.
J. Gottschick, Prof. in Tübingen, Dein Glaube hat dir geholfen.
F. Meyer, D. u. Superint. in Zwickau i. S., Kampf und Sieg der Christen.
H. Weingart, Pastor in Borgfeld bei Bremen, Suchen und Finden.

Wie anderswo gepredigt wird und zwar von solchen, die neue Wege für die alte Verkündigung des Evangeliums betreten oder doch suchen, das ist für den regelmässig an seine Kanzel gebundenen Pfarrer eine Lebensfrage. Dass auch er mit sich selber nie zufrieden sein darf, ist ihm selbstverständlich und doch kann er wunderselten unter fremder Kanzel in die Lehre gehen. Um so wertvoller ist ihm eine kleine Auswahl charakteristischer Predigten, aus welchen ihm Persönlichkeiten und Darstellungsformen, neue Gesichtspunkte und alte Schwierigkeiten lebendig und plastisch entgegentreten. Das alles darf von der genannten III. Serie der „Mod. Pred. bibl." vollauf gerühmt werden. Dabei erscheint Bornemann mehr als der feine Akademiker, Gottschick als Dogmatiker, Meyer als der lebenserfahrene Praktiker und Weingart geht grundlegenden Problemen mit einfachster Sprache und wohltuender Wärme zuleibe. Eine treffliche Sammlung!

Fritz Reininghaus, **Gerechtigkeit und wirksamen Rechtsschutz** schaffe das schweizerische Zivilgesetz für die *ausserehelichе Mutter und ihr Kind.* Kom. Verlag Orell Füssli, Zürich 1905. 75 S. gr. 8° Fr. 1.50.

Ein ernsthaftes Buch! Nicht Schuld des einen oder andern Teils oder Recht auf Liebe oder Besserungsabsichten u. s. w., sondern ganz einfach das natürliche Verhältnis, dass der uneheliche Vater nicht weniger Vater ist als der eheliche, wird zur Grundlage einer Reihe von Abänderungsvorschlägen gegenüber dem Gesetzesentwurf gemacht. Der uneheliche Vater soll sich bei Strafe selber beim Zivilstandsamt melden, andernfalls durch die Vormundschaftsbehörde gesucht werden; denn das Kind, u. z. T. auch die Mutter, hat das nämliche Anrecht auf ihn, wie wenn die Geburt ehelich stattgefunden hätte. Uns scheint nur noch zu fehlen: Zahlt der ausserehelichе Vater nicht prompt, so tritt sofort *seine* heimatliche Armenbehörde für ihn ein; er wird almosengenössig und rückzahlpflichtig. Das wäre auch „wirksamer Rechtsschutz." *A. W.*

H. Bauer, Direktor in Berthelsdorf bei Herrenhut, **Das Männliche im Christentum.** 43 S. 8°. Evang. Schriftenverein Karlsruhe 1903. 40 Pfg.

„Das Männliche im Christentum sollte aufgezeigt werden. Nun, das kann uns die Pflicht nicht auflegen, *die* zu Männern zu stempeln, die nicht Männer in Christo sind; auch die Pflicht nicht, christliche Richtungen und Einrichtungen, Kirchen, Parteigruppen und Anschauungen zu verteidigen, die des Mannes Kraft und Freiheit knicken, und deren sind leider viel." „Wo das Christentum urkräftig und gesund pulsiert, da schafft es auch heute Männer und was Christen entmannt, das ist eben das Schielen nach dem, was auf Erden oben ist, was zahlreich oder was angenehm ist." Ein kräftig Sprüchlein gegen alles fertige Christentum, „das gesalbte oder oft geschmierte Benehmen", den Mangel an *eigenen* inneren *Kämpfen.* Aber das „Männliche Christentum" von L. Ragaz hat den grossen Vorzug, religiös warm, voll Weihe und den einfachen Mann packender Freudigkeit zu sein. *A. W.*

Karmeluk, **Die proletarische Bergpredigt.** 14 S. kl. 8°. Grütli-Buchhandlung Zürich. 20 Rp.

Eine kräftig geschriebene Streitschrift gegen das Christentum spez. die Bergpredigt, deren Seligpreisungen als unwahr, ungerecht und kraftlos, d. h. verderblich je ins Gegenteil umgesetzt und *so* als das Evangelium der Proletarier angepriesen wird. Statt geistiger Armut (= schwachsinnig) das Streben, statt Tränen der Kampf, statt Sanftmut der Wille zur Macht, statt tatenlosen Hungers nach Gerechtigkeit die Erhebung gegen alle Ungerechtigkeit usw., also Macht! und Kampf ums Recht! — Der Verfasser kennt offenbar nur das süsslich-weinerliche Christusbild der Konventikel oder das dogmatische, für unsere Zeit ebenso ungeniessbare, und stellt ihm dann mit bemerkenswertem Versuch zu realistisch deutlicher Darstellung *seine* Ansicht über Jesus entgegen, der angeblich die Welt durch seine klägliche Jenseitsseligkeit eingelullt hat. Darum ist er wohl gekreuzigt worden?! — Bessere Belehrung solch unzulänglich Wissender über die historische Gestalt des Handwerksmannes aus Nazareth vor! Dann sind solche Fehlschüsse neben die Wirklichkeit nicht mehr möglich. Einstweilen wirken sie unter den religiös ebenso Unwissenden mächtig weiter und verdienen als ehrliche Versuche nicht den Zorn, sondern das Studium des Theologen. *A. W.*

F. Daab, **Sonntagsruhe oder S.-Heiligung?** Ein notwendiges evang. Wort zur S.-Frage. IV 37 S. 8°. Mohr, Tübingen 1903. 80 Pfg.

Gibt es eine S.-Frage? Und worin besteht sie? „*Wider* das Danaërgeschenk der katholischen S.-Auffassung", als ob das 4 Gebot vom Sabbat auf den Sonntag übertragen worden wäre! *Für* den S. als Kultustag, der zum Besuch des Gottesdienstes und aus Rücksicht auf den schwer arbeitenden Knecht und Taglöhner („Arbeiter") im Urchristentum und von den Reformatoren von der Arbeitsverpflichtung befreit worden! — so formuliert Daab die Frage und wir glauben, er hat Recht. Der vorhandene Widerstand gegen eine gesetzliche, judaistische, englische S.-Ruhe stammt gar nicht blos aus Bosheit, Gottlosigkeit, Gewinnsucht etc., wie von katholisierenden Zeloten geklagt wird; seine Wurzel ruht in dem glücklicherweise noch nicht erstorbenen Gefühl: alle Tage sind des Herrn, Ruhe ist nicht heiliger als Arbeit, nur die

Rücksicht auf Gemeindegottesdienst und Ruhebedürfnis des Nächsten hält von der Arbeit ab. „Wo dieser Tag um der Ruhe willen sollte gehalten werden, ist klar, dass, wer der Ruhe nicht bedarf, den Sabbat brechen mag und einen andern Tag dafür suchen, wie seine Natur es erfordert“ (Luther, wider die himml. Proph.). Dass wir nicht mehr so radikal vorgehen, liegt an dem heutigen Überwiegen sozialer, dem Allgemeinwohl sich unterordnender Gesichtspunkte. Rauschenbach, Vinet, Jordan, Kaiser und besonders Peyer haben längst ausgeführt, was Daab sagt. Aber keiner führt den Beweis so strikt und knapp. Ein vortreffliches Büchlein! *A. W.*

Aus *„Natur und Geisterwelt“*, Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen aus allen Gebieten; Teubner, Leipzig; pro Bändchen von 130—160 S. kl. 8° geh. 1 Mk., geb. Mk. 1. 20.

Nr. 6. *v. Soden*, **Palästina u. s. Geschichte.** 2. Aufl. 1904. Mit 2 Karten; Plan von Jerusalem und 6 Ansichten d. hl. Landes.

Sechs volkstümliche Vorträge voll grosszügiger Gedanken und feiner Ausmalung.

Nr. 36. *J. Rehmke*, **Die Seele des Menschen.**

Das Seelenwesen und das Seelenleben wird in schwerer Sprache untersucht und geschildert; das Büchlein ist als Einleitung in des Verfassers Lehrbuch der allg. Psychologie gedacht.

Nr. 41. *O. Külpe*, **Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland.** 2. Aufl. 1904.

Eine Charakteristik ihrer Hauptrichtungen nach Vorträgen, gehalten im Ferienkurs für Lehrer 1901 zu Würzburg.

Nr. 49. *H. Böhmer-Komundt*, Prof. der Kirchengeschichte in Bonn. **Die Jesuiten.** Eine historische Skizze. 1904.

Tritt bescheiden auf, bietet um so mehr an ruhiger, psychologisch und historisch motivierter, fast episodenhaft anschaulicher und doch nichts wichtiges umgehender Darstellung. Ausserordentlich brauchbar.

Nr. 54. *J. Geffken*, **Aus der Werdezeit des Christentums.** 1904.

Ebenfalls Vorträge vor Nichtheologen. Wie es gährt und brodelt, wie uralte Kräfte im enthusiastischen, politischen und literarischen Getriebe sich auswirken und bis in unsere Tage ihre Ausläufer aussenden, wie Personen und Ereignisse bei wissenschaftlicher Betrachtung neue Form und Farbe erhalten und überkommenes Gut sich mit dem Evangelium zu neuen Gebilden umschmilzt — das wird in durchaus nicht erschöpfenden, aber trefflich orientierenden und wohl fundamentierten Schilderungen zur Anschauung gebracht.

Nr. 56. *Dr. L. Busse*, **Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit.** 1904. „Volkstümliche Hochschulvorträge“, sich auf die wichtigsten Namen seit Cartesius beschränkend, dem kundigen eine angenehme Wiederholung, dem Neuling eine klare Orientierung bietend.

Nr. 66. *D. H. Braasch*, **Die religiösen Strömungen der Gegenwart.** 1905.

Ein sehr willkommenes Büchlein. Es will zeigen, „was für grosse, entscheidende Kämpfe es sind, in denen wir heute stehen, und wie ernste Pflichten unsere Zeit jedem auf das Gewissen legt.“ Dazu werden das reli-

giöse Erbe beider Konfessionen, die neuen politischen, sozialen, naturwissenschaftlichen, philosophischen und poetischen Mächte, die Leben-Jesu-Forschung und die Bibelkritik und endlich die kirchlichen Wandlungen geschildert — nur das Bedeutsame, aber dies wirklich vollständig und in ruhiger, geschichtlich herleitender und abwägender Weise. — Gebet das Büchlein den in religiösen, theologischen und kirchlichen Dingen oft so absoluten Ignoranten unter den einseitig Gebildeten, und sie werden von der knappen und klaren Darstellung gefesselt werden und es zu Ende lesen! *A. W.*

Muhammad Adil Schmitz du Moulin, **Keine Rasse! Keine Klasse! Brüder alle!** Bd. I. Der „Ritter des Lichts". 8° XI 173 S. Uhlig, Leipzig 1904. Mk. 2. 50.

— — **Der Islam** d. h. *die Ergebung in Gottes h. Willen.* Bd. II. der „R. d. L.". 8° IX 285 S. Gleicher Verlag 1904. 4 Mk.

Ein Muselmann kehrt nach 20 Jahren aus dem Orient zurück, d. h. ein Deutscher ist im Orient Mohammedaner geworden und macht nun für seinen neuen Glauben Propaganda. Interessant ist dabei nicht seine mehr als schwärmerische Unklarheit in Bezug auf alles, was Geschichte und Inhalt von Religion, Bibel, Kirche und Konfession etc. heisst, sondern die bodenlose Art, wie der offenbar völlig gutgläubige Mann von Rom und römischer Art eingeseift worden ist. „Alles wirklich Gute verdankt Europa dem Orient," das ist gut muhammedanisch. Aber aus der Rolle fällt Schmitz, ein Kind der deutschen „Pfaffengasse" (er wohnt zu Engers a./Rhein), wenn er erklärt: „Unter Katholik verstehe ich . . . alle diejenigen, welche . . . Gerechtigkeit und Liebe üben (folgen Jesus-Worte über Nächstenliebe); unter Protestanten verstehe ich alle, die voll Bosheit des Herzens sind . . . die selbst ohne Religion andere um Glauben und Gewissen bringen wollen, . . Borniertheit, . . Bosheit, . . . Heuchelei, . . . Lieblosigkeit, . . . Stolz, . . . Antichrist, . . . Mammondiener . . . ." Das ist gut jesuitischer Stil und man ist alle Augenblicke versucht, die beiden Büchlein für eine ungeschickte Mystifikation zu halten. Daneben überfliesst Autor von Begeisterung für Jesus, allgemeines Priestertum, sittliche und besonders soziale Taten, wackere Gesinnung etc. — Ich bin froh, dass er nicht Protestant ist und uns lächerlich macht. Seine Feindschaft ist sehr ungefährlich; denn nur ein kongenialer, d. h. ebenso konfuser Kopf wird von ihm infiziert. Wir referieren lediglich joci causa.

A. W.